ہندوستانی قومیّت اور قومی تہذیب

از

ڈاکٹر سیّد عابد حسین ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی

جلد دوم

مکتبہ جامعہ دہلی

قیمت ے

اکتوبر سنہ ۴۶ء

بار اول ۱۰۰۰

فہرست مضامین

صفحہ

ساتواں باب

اسلام

عموماً دنیا کے بڑے مذاہب کا آغاز ہم کو روایتوں اور کہانیوں کے گہر بیں محض دُھندلا سا نظر آتا ہے۔ صرف اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جس کی ابتدا اور نشو و نما پر تاریخ کی پوری روشنی پڑتی ہے۔ جو طالبِ حقیقت تاریخِ اسلام کے میدان میں قدم رکھتا ہے اُسے دو ذریعوں سے معلومات کا وافر ذخیرہ ملتا ہے ایک تو خود مسلمانوں کے دینی اور دنیوی ادب سے اور دوسرے اہلِ یورپ کی تصانیف سے۔ پہلا ذریعہ خود بہت کافی ہے کہ آخر دوسرے مذاہب کے بارے میں ہم نے جو کچھ معلوم کیا ہے خود ان ہی کی مقدس کتابوں اور ان کے پیروؤں کی تحریروں ہی سے کیا ہے اور مسلمانوں کا مذہبی ادب تو اس وجہ سے بہت بڑی تاریخی قدر رکھتا ہے کہ اُنھوں نے قرآن کے علاوہ پیغمبرِ اسلام کی احادیث کو بھی محفوظ رکھنے کا خاص اہتمام کیا جنھیں ابتدائے اسلام کا نہایت مفصل اور مستند تاریخی رکارڈ سمجھنا چاہئے۔ احادیث کے جانچنے اور پرکھنے کا جو بلند تنقیدی معیار اختیار کیا گیا وہ اُس زمانے میں تو کیا آج کل بھی تاریخی

تحقیقات میں بہت کم پیشِ نظر رکھا جاتا ہے۔ پھر بھی بظاہر یہ خیال ہوتا ہے کہ اپنوں کے مقابلے میں غیروں کی نظر زیادہ بے لاگ اور معروضی ہوا کرتی ہے اِس لئے تاریخِ اسلام کا یورپی ماخذ اسلامی ماخذ سے زیادہ قابلِ اعتماد ہوگا۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ تاریخی حالات نے اسلام کی قوت کو یورپ کی طاقتوں سے اس طرح ٹکرایا، خصوصاً صلیبی جنگ کی دو صدیوں میں مسلم ترک ریاستوں اور اس کے بعد عثمانی ترکوں کی طرف سے خوف ونفرت کے جذبات ان کے دلوں پر اس طرح چھائے رہے کہ کچھ دن پہلے تک اہلِ یورپ اسلام کو اپنا سخت ترین دشمن سمجھتے تھے اور اب بھی کچھ زیادہ دوست نہیں سمجھتے چنانچہ یورپ کے مورّخوں کو تاریخِ اسلام پر قلم اُٹھانے وقت اُسی طرح اپنے تعصّبات کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے جس طرح مسلمان مورّخوں کو اپنے جذبۂ عصبیّت کا۔ ابتدا سے عہدِ وسطیٰ کے آخر تک یورپ والوں کو اسلام کے متعلق غیر اسلامی ماخذوں سے جو کچھ معلومات حاصل ہوئی ہیں وہ زیادہ تر تین ذرائع سے ہوئی ہیں۔ ساتویں صدی میں شام کے عیسائی پادریوں اور راہبوں سے، آٹھویں صدی میں اسپین کے عیسائیوں اور یہودیوں سے اور اس کے بعد صلیبی جنگوں کے مجاہدوں سے۔ ان لوگوں کے بیانات جو کتابوں ہی میں مفید نہیں تھے

بلکہ کہانیوں اور گیتوں کی شکل میں یورپ کے طول و عرض میں پھیل گئے تھے اب خود یورپی مستشرقین کی تحقیقات کے مطابق بے بنیاد اور نا قابلِ اعتبار قرار پا چکے ہیں۔

اُنیسویں صدی میں یورپ میں تاریخی تحقیق کا نیا دور شروع ہوا جس میں بے تعصبی اور معروضیت پر بہت زور دیا گیا۔ بہت سے مستشرقین میں یہ نئی علمی روح موجود ہے۔ اور انھوں نے اسلام کے مطالعے کو بلند تر سطح پر پہنچا دیا ہے۔ لیکن کیا وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسلام کے متعلق جو مخالفانہ روایتیں نسلاً بعد نسلاً ان کے خاندان میں چلی آتی ہیں، جو بچپن سے ان کے کانوں میں گونجتی رہی ہیں اور علمی تنقید کے دور سے پہلے تاریخ کی کتابوں میں بھری ہوئی تھیں، انھوں نے ان کی رائے کو بالکل متاثر نہیں کیا ہوگا۔

اس بحث سے ہم تشکیک کی وہ روح نہیں پیدا کرنا چاہتے جو کہتی ہے کہ کوئی مورّخ اور محقق اپنے ذاتی تعصّبات پر غالب آ ہی نہیں سکتا۔ ہمارا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اسلام کے مطالعے کا یورپی ذریعہ نا قابلِ اعتبار ہے۔ بلکہ ہم صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اُسے اسلامی ذریعے پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں اِس لئے کہ جہاں تک واقعات کا تعلق ہے یورپ کے مستشرقین بھی عہدِ وسطیٰ کے عیسائی ماخذوں کو چھوڑ کر اسلامی ماخذوں سے کام

لیتے ہیں۔ اب رہی واقعات کی تعبیر و تفسیر اس میں جتنا مسلمان
مصنفوں کے ایک طرف جھک جانے کا امکان ہو سکتا ہے
کم سے کم اتنا ہی یورپی مورخوں کے دوسری طرف جھک جانے
کا ہے۔ غرض حق پسند طالب علم کو چاہیے کہ جس طرح ہر مسئلے
کی تحقیق میں مختلف روایات اور بیانات کا باہم مقابلہ کر کے
اور درایت سے کام لے کر صحیح نتائج نکالنے کی کوشش
کرتا ہے اسی طرح اسلام کی ابتدا اور نشو و نما کے مطالعے میں
بھی کرے۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد جو ایک عام غلط فہمی دور کرنے کے
لئے بہت ضروری تھی، اب ہم آپ کو یہ دکھاتے ہیں کہ اسلام
کا ظہور کہاں اور کن حالات میں ہوا۔

اسلام کا پہلا گھر عرب، ایک حصہ ہے اس بڑے جغرافی
خطے کا جو خلیج فارس، بحیرۂ عرب، بحیرۂ قلزم، بحیرۂ روم سے
قریب قریب گھرا ہوا ہے۔ یہ خطہ پرانی دنیا کے وسط میں تین
اقلیموں کے مقام اتصال پر واقع تھا جہاں قدیم ترین زمانے
سے بڑی بڑی تہذیبیں یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی رہیں اور
مختلف تہذیبیں جو ایشیا کے دوسرے ملکوں یا یورپ یا شمالی
افریقہ میں پیدا ہوئیں آن کر ایک دوسرے سے ملتی رہیں۔ جس
زمانے میں بحیرۂ روم اور بحر ہند کے درمیان ساری تجارت

خشکی کے راستے ہوتی تھی اس زمانے میں شام، فلسطین، حجاز، یمن ایک بہت بڑی شاہراہ پر واقع تھے جو مشرق کو مغرب سے ملاتی تھی۔ دنیا میں بین الاقوامی تہذیب، عالمگیر انسانی برادری کا تصور اگر کہیں پیدا ہو سکتا تھا تو اسی وسطی خطے میں۔

سامی مذاہب کا سلسلہ، جو اس خطے میں یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے رہے، دراصل عالمگیر تہذیب کا تخیل تھا جو مذہب کے سایۂ عاطفت میں عملی جامہ پہننے کی کوشش کر رہا تھا۔ ان میں سے یہودیت بدقسمتی سے اپنے پہلے پیروؤں کے نسلی غرور کی وجہ سے انھیں کی نسل تک محدود ہو کر رہ گئی۔ عیسائیت زیادہ پھیلی لیکن کچھ دن بعد حضرت مسیح کی تعلیم کے ساتھ قدیم ثنوی عقائد اور یونانی فلسفے کے میل جول سے عیسوی عقائد ایک گورکھ دھندا بن کر رہ گئے جو اہلِ علم کی تنقیدی عقل اور سادہ دل عوام کی معمولی سمجھ دونوں کے لئے ناقابلِ قبول تھا۔ ان عقائد کی تاویل اور تفسیر کے اختلاف نے متعدد فرقے پیدا کر دیئے جن کی شدید خانہ جنگی نے عیسائیت کی بڑھتی ہوئی لہر کو روک دیا۔ آخر ساتویں صدی عیسوی میں اس وسطی خطے کے جنوبی حصّے عرب سے ایک اور مذہب اٹھا جس نے صراحت کے ساتھ تمام بنی نوع انسان سے خطاب کیا اور شعوری طور پر ایک انسانوں کی عالمگیر برادری اور ایک عالمگیر تہذیب کی تعمیر کی کوشش

شروع کی۔

عرب چھٹی صدی عیسوی کے وسط میں مختلف درجے کی تہذیبوں کا ایک معجونِ مرکب تھا۔ بدوی قبائل خانہ بدوش گلہ بانوں کی زندگی بسر کرتے تھے۔ تجارتی مرکزوں میں مثلاً مکے میں ثانوی شہری تمدن کا، نخلستانی علاقوں مثلاً مدینے میں زراعتی تہذیب کا دور دورہ تھا۔ جزیرہ نما کے بڑے حصے میں قبائلی نظامِ حکومت رائج تھا جو حقیقت میں طوائف الملوکی سے بہتر نہ تھا۔ منظم ریاستیں صرف دو تھیں، حوران میں عیسائیوں کی ریاست جو مشرقی رومی کی باج گذار تھی اور حیرہ میں لخمیوں کی ریاست جو ایرانی سلطنت کے ماتحت تھی۔ رومی یا بازنطینی اور ایرانی سلطنتوں کی باہمی مخالفت کی وجہ سے ان دونوں ریاستوں میں جنگ رہا کرتی تھی، بلکہ ایرانیوں اور رومیوں کے اثر سے جو دور تک پھیلا ہوا تھا بالعموم عرب قبائل میں خانہ جنگی برپا رہتی تھی۔ ان میں جنگجو قبائل کی خوبیاں، شجاعت، "مروت" (جسے انگریزی میں شولری کہتے ہیں) فیاضی، مہمان نوازی بھی تھی، اور ان کی برائیاں نسلی تفاخر، غرور، کینہ پروری، غارت گری بھی۔ عورتوں کا درجہ بہت پست تھا۔ دختر کشی کا عام رواج تھا۔ عشق بازی اور عیاشی انتہا کو پہنچی ہوئی تھی۔ ان کا عام مذہب بت پرستی تھا۔ مگر قبائلی اور مقامی دیوتاؤں کے

علاوہ ایک عالم گیر معبود کا بھی ایک دُھندلا سا تصور رکھتے تھے اور اُسے اللہ کہتے تھے۔ یہودی اور عیسائی بھی عرب میں موجود تھے۔ کچھ لوگ حنیف کہلاتے تھے قدیم دین ابراہیم کو زندہ کرنا چاہتے تھے لیکن ان کے ذہن میں سوا بت پرستی کی مخالفت کے مذہب کا کوئی واضح تصور موجود نہ تھا۔

اِس فضا میں عرب کے شہر مکّے میں خدا کا وہ برگزیدہ بندہ ظاہر ہوا جو اس سپاٹ صحرا کو ایک عالمگیر مذہب اور تہذیب کا مرکز، ان جاہل قبائل کی بنجر طبیعتوں کو روحانی اسرار اور علمی حقائق کا مزرع بنانے والا تھا، جو اس عظیم الشان مقصد کی تکمیل کرنے والا تھا جسے ابراہیم نے شروع کیا تھا۔

مکّہ سارے عرب میں اُس زمانے میں سب سے اہم مذہبی اور تجارتی مرکز تھا۔ یہاں حضرت ابراہیم کا تعمیر کیا ہوا معبد کعبہ واقع تھا جسے حجاز کے بت پرستوں نے اپنا مندر بنا لیا تھا۔ سال میں ایک بار لوگ مکّے میں (حج) زیارت کے لئے جمع ہو جاتے تھے اور اس شہر کے رہنے والے قریش ان کے ہاتھ وہ مال بیچتے تھے جو وہ شام سے لایا کرتے تھے۔ تجارت اور سفر کی بدولت قریش اس زمانے کی مہذب دنیا خصوصاً شام اور یونان سے بخوبی واقف تھے اور دولت و تمدّن میں نہ صرف بدویوں بلکہ حضری زراعت پیشہ عربوں پر فوقیت رکھتے تھے۔ ان میں

ایک حد تک پڑھنے لکھنے کا بھی رواج تھا۔ جس سے باقی عرب محروم تھے۔ گو اہلِ مکہ شہری تہذیب کے درجے تک پہنچ گئے تھے مگر ان کی کوئی منظم حکومت نہ تھی بلکہ قبائل کے سردار اپنے اپنے قبیلوں کے حاکم تھے اور جن معاملات کا تعلق پورے شہر کے مفاد سے تھا ان کا فیصلہ مل کر کر لیا کرتے تھے۔ چھٹی صدی عیسوی کے وسط میں سب سے بڑا اور مالدار خاندان بنو مخزوم کا تھا لیکن بنو عبد شمس کی دونوں شاخوں بنو امیہ اور بنو ہاشم کو اس وجہ سے غیر معمولی اہمیت اور اثر حاصل تھا کہ کعبے کی حفاظت اور حج کے انتظام کے مختلف عہدے انھیں دونوں میں تقسیم تھے۔

سردار بنو ہاشم عبد المطلب کے بیٹے عبد اللہ کے ہاں ۵۷۰ء میں ایک لڑکا پیدا ہوا جس کا نام محمدؐ رکھا گیا۔ عبد اللہ اپنے بیٹے کی پیدائش سے پہلے وفات پا گئے اور ان کی بیوی آمنہ محمدؐ کو کم سن چھوڑ کر دنیا سے اُٹھ گئیں۔ محمدؐ کی پرورش شروع میں ان کے دادا عبد المطلب نے اور عبد المطلب کی وفات کے بعد ان بیٹے ابو طالب نے کی۔ محمدؐ بچپن سے سنجیدگی، وقار، صداقت اور حسنِ اخلاق کی وجہ سے نہ صرف اپنے ہم عمروں میں بلکہ کل اہلِ مکہ میں امتیاز رکھتے تھے۔ نو عمری میں لوگ ان کی دیانت اور عدالت کے اس قدر قائل ہو گئے کہ ان کو امین کے

[illegible] نے لگے۔

[illegible] سال کی عمر میں محمدؐ کو مکے کی ایک دولت خاتون نے اپنا معتمد بنایا اور اپنا کاروبار ان کے سپرد کر دیا۔ تجارت کے سلسلے میں اُنھوں نے شام اور فلسطین کے متعدد سفر کئے۔ کچھ دن کے بعد ان کا عقد خدیجہؓ سے ہو گیا اور اُن سے کئی بچے پیدا ہوئے۔ ایک صاحبزادی حضرت فاطمہؓ کے سوا سب بچے بچپن ہی میں رحلت کر گئے۔ فاطمہؓ جن کا عقد محمدؐ نے اپنے محبوب چچا زاد بھائی علیؓ سے کیا سیدہ کے لقب سے مشہور ہوئیں اور ان کی اولاد آگے چل کر سید کہلائی۔

چالیس برس کی عمر تک محمدؐ بظاہر مذہب کے معاملے میں اپنے اہلِ وطن کے ہم رنگ تھے۔ لیکن اُس زمانے بھی ان میں دین داری کی سچی روح موجود تھی جس سے اہلِ عرب عموماً خالی تھے۔ عربوں کے نزدیک مذہب محض وضع و رسم کی حیثیت رکھتا تھا جس کی پابندی سماج کی نظروں میں وقعت حاصل کرنے کے لئے ضروری سمجھی جاتی تھی۔ اُن کی زندگی کا مرکز، ان کے اخلاقی احساس و عمل کا محرک کوئی روحانی جذبہ نہیں بلکہ محض شخصی اور نسلی غرور تھا مگر محمدؐ کا حسنِ خلق اپنے ماحول کے معیارِ اخلاق سے اِس قدر برتر اور بلند تر تھا کہ اس کا سرچشمہ یقیناً کوئی نیا اور قوی تر روحانی احساس تھا جو ابتدا سے ان کے قلب

کی گہرائیوں میں پوشیدہ تھا۔ ۶۱۰ء میں جب ان کی عمر چالیس سے اوپر ہو چکی تھی یکایک یہ کنزِ مخفی وحیِ الٰہی کے پرتو سے چمک اٹھا محمدؐ پر قرآن کا نزول شروع ہوا اور انھیں اپنے اس منصب کا شعور ہوا کہ وہ قدیم دینِ ابراہیم کو نئے سرے سے زندہ کرنے اور سابق شریعتوں کو منسوخ کر کے ایک جدید شریعت کی تبلیغ کرنے پر مامور ہوئے ہیں۔ اس دین و شریعت کا مرکزی تصور یہ تھا کہ انسان خالقِ کائنات اور اس کے قانون کے آگے جو عالمِ طبعی اور عالمِ اخلاقی میں یکساں نافذ ہے دل و جان سے سر جھکا دے۔ اسی شیوۂ تسلیم کی بنا پر یہ مذہب اسلام اور اس کے پیرو مسلم کہلائے۔

رسول اللہ نے تبلیغِ رسالت کی ابتدا اپنے گھر سے کی سب سے پہلے خدیجہؓ، علیؓ اور آپ کے آزاد کردہ غلام زید بن حارثہ آپ پر ایمان لائے۔ اس کے بعد آپ کے دوست ابوبکرؓ اسلام کے حلقے میں شامل ہوئے اور پھر یہ حلقہ آہستہ آہستہ وسیع ہوتا گیا۔ جب آپ نے دیکھا کہ اب علانیہ دعوت کا وقت آگیا تو اپنے ایک پیرو ارقم کے مکان پر جو خانۂ کعبہ سے متصل تھا، عام تبلیغ شروع کر دی جس کا اثر یہ ہوا کہ لوگوں کی ایک معقول تعداد نے اسلام قبول کر لیا۔ ان میں مکے والے کم تھے زیادہ تر ایسے لوگ تھے جو باہر سے حج کے لیے آیا کرتے تھے۔

قریش ابتدا میں یہ سمجھتے تھے اسلام بھی حنیفیت کی طرح ایک

مذہبی عقیدہ ہے جو چند افراد تک یا زیادہ سے زیادہ ایک چھوٹی سی
جماعت تک محدود رہے گا۔ لیکن اب انھیں کچھ کچھ اندازہ ہونے
لگا کہ یہ ایک زبردست روحانی اور معاشرتی انقلاب کی تحریک ہے
جو جمہور کو اپنی طرف کھینچنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور انھوں نے
اس کی مخالفت شروع کردی۔ عوام کی مخالفت تو زیادہ تر مذہبی وجوہ
سے تھی۔ انھیں اپنے قبائلی دیوتاؤں سے گہری روحانی عقیدت نہ
سہی مگر اتنا جذباتی تعلق ضرور تھا کہ اگر کوئی ان کی پرستش سے باز
رہنے کو کہے تو ان کے نسلی غرور کو ٹھیس لگتی تھی۔ اب رہے ان
کے سردار اور دولت مند لوگ تو ظاہر ہے کہ ان حضرات کے سارے
مستقل حقوق قدیم مذہبی اور معاشرتی نظام سے وابستہ تھے اور جو
اس نظام کی مخالفت کرے اُسے وہ اپنا جانی دشمن سمجھتے تھے
پیغمبر اسلام کی اخوت اور مساوات کی تعلیم جس پر مسلمانوں کی چھوٹی
سی جماعت نے عمل بھی شروع کردیا تھا، انھیں ایک خطرناک
معاشرتی انقلاب کا پیش خیمہ نظر آئی۔ چنانچہ انھوں نے آپ کے
چچا ابو طالب سے مل کر کہا کہ تم محمدؐ کو سمجھاؤ کہ وہ نئے مذہب کی
تبلیغ سے باز آئیں۔ انھیں دولت، عزت، حکومت چاہیئے تو
ہم دینے کے لئے تیار ہیں بشرطیکہ وہ اس خطرناک تحریک کو ختم
کردیں۔ اگر وہ تمھارے سمجھانے سے مان جائیں تو بہت اچھا ہے
ورنہ تم ان کی حمایت چھوڑ دو۔ ابو طالب نے آں حضرت کو بلا کر

یہ صورتِ حال آپ کے سامنے پیش کی۔ آپ نے اس کے جواب میں وہ مشہور و معروف الفاظ کہے جو قیامت تک حق پرستوں کے دلوں میں گونجتے رہیں گے: "اگر یہ لوگ میرے داہنے ہاتھ میں سورج اور بائیں ہاتھ میں چاند رکھ دیں تب بھی میں اس کام سے ہاتھ نہ اٹھاؤں گا۔ یہاں تک کہ خدا مجھے کامیابی عطا کرے یا میری جان اس کی راہ میں چلی جائے۔" ابوطالب کا دل ہل گیا اور انھوں نے کہا "اے میرے بھائی کے بیٹے جاؤ جو تمھارا جی چاہے کہو میں تمھیں کسی حالت میں نہیں چھوڑ سکتا۔"

اس کے بعد اہلِ مکہ نے مسلمانوں کی چھوٹی سی جماعت کی مخالفت زور شور سے شروع کردی۔ خود آنحضرت اور آپ کے وہ پیرو جن کی پشتی پر کوئی طاقت ور قبیلہ موجود تھا مقابلتاً محفوظ تھے۔ لیکن غریب اور بے کس مسلمانوں پر طرح طرح کے ظلم توڑے گئے یہاں تک کہ انھیں دو بار حبش کے عیسائی بادشاہ کے ہاں جاکر پناہ لینی پڑی جو ان کے ساتھ انتہائی مہربانی اور ہمدردی سے پیش آیا۔

ادھر مسلمانوں کی تعداد میں بہت آہستہ آہستہ اضافہ ہوتا رہا اور ادھر قریشِ مکہ کی مخالفت تیزی سے بڑھتی رہی۔ آخر انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ مسلمانوں سے اور بنو ہاشم کے پورے قبیلے سے جس کے مسلم اور غیر مسلم ارکان سب کے سب آنحضرت

کی حمایت پر کمربستہ تھے ترکِ تعلق کر لیں۔ یہ لوگ شہر کے باہر شعبِ ابو طالب میں جا کر رہنے لگے۔ اور دو تین سال تک بڑی سخت تکلیفیں اٹھاتے رہے۔ لیکن بنو ہاشم کا حصّہ مکّے کی زندگی میں اس قدر اہم تھا کہ قریش زیادہ عرصے تک ان کی خدمات سے محروم رہنا گوارا نہ کر سکے۔ چنانچہ چند ذی اثر سرداروں نے شعبِ ابو طالب میں جا کر بنو ہاشم کو شہر میں واپس آنے کی دعوت دی اور اُس دن سے اہلِ مکّہ نے آنحضرت اور آپ کے پیرووں کی عملی مخالفت سے ہاتھ اُٹھا لیا۔

اس کے بعد آنحضرت آزادی سے تبلیغ رسالت کا فرض انجام دیتے رہے۔ اسی سلسلے میں آپ نے طائف کا سفر کیا مگر وہاں کے باشندوں کو آپ کی ہدایت سے مستفید ہونے کی توفیق نہیں ہوئی بلکہ وہ آپ کے ساتھ کج خلقی اور بے ادبی سے پیش آئے۔ برخلاف اس کے حجاز کے اور مقامات خصوصاً یثرب کے لوگوں پر جو حج کے لئے مکّے آیا کرتے تھے آپ کی تعلیم کا بہت اثر پڑا ۶۲۲ء میں یثرب کے بارہ آدمی آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر اسلام لائے اور اس بات کا بیڑہ اُٹھایا کہ اپنے وطن جا کر دوسروں کو مسلمان ہونے پر آمادہ کریں گے۔ آپ نے مصعب ابنِ عمیر کو تبلیغ کی غرض سے ان لوگوں کے ساتھ روانہ کر دیا اور یثرب میں اسلام نہایت تیزی سے پھیلنے لگا۔

۶۲۲ء میں یثرب کے مسلمانوں کی درخواست پر آنحضرت نے یہ فیصلہ کیا کہ مکے سے ہجرت کر کے وہاں تشریف لے جائیں۔ اور مسلمانوں کو آپ نے پہلے بھیج دیا مگر خود حضرت ابوبکرؓ اور حضرت علیؓ کے ساتھ مکے ہی میں رہے۔ اہلِ مکہ ہجرت کی تجویز سے بہت گھبرائے اور انھوں نے آپ کو شہید کرنے کی کوشش کی۔ آپ کو اس کا علم ہو گیا اور رات کی تاریکی میں حضرت علیؓ کو اپنے بستر پر سُلا کر اور حضرت ابوبکرؓ کو اپنے ساتھ لے کر مکے سے روانہ ہو گئے۔ قریش نے آپ کا تعاقب کر کے آپ کو روکنے کی کوشش کی مگر ناکام رہے۔ اُسی روز سے سنہ ہجری کا آغاز ہوتا ہے۔

ہجرت کے بعد سے آنحضرت کی زندگی کا اور اسلام کی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ یثرب پہنچ کر آپ کو یہ موقع ملا کہ اجتماعی زندگی کا جو بلند اور پاکیزہ نصب العین آپ نے دنیا کے سامنے پیش کیا تھا اُسے عملی جامہ پہنائیں۔ یثرب والے پہلے ہی سے آپ کو دین و دنیا کا فرمانروا تسلیم کر چکے تھے۔ آپ کے یثرب میں قدم رکھتے ہی ایک شہری ریاست کی بنیاد پڑ گئی جو تھوڑے ہی عرصے میں ایک وسیع اسلامی ریاست بن گئی۔ یثرب اس روز سے مدینۃ النبی یا اختصار کے ساتھ مدینہ کہلانے لگا اور آج تک اسی نام سے مشہور ہے۔

یورپی مورّخ عموماً آں حضرت کی مکّی اور مدنی زندگی کے تضاد پر زور دیا کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مکّے میں آپ کی زندگی ایک روحانی معلّم کی زندگی تھی مگر مدینے پہنچ کر اس میں کایا پلٹ ہو گئی اور وہ ایک سیاسی رہنما یا حکمراں کی زندگی بن گئی۔ یہ تضاد اہلِ مغرب کو اس وجہ سے نظر آتا ہے کہ ان کے فلسفۂ حیات میں دین اگر کچھ ہے تو دنیا کی ضد ہے اور ہدایت و حکومت، پیمبری اور فرمانروائی کا ایک ذات میں جمع ہونا محال ہے۔ ان کے ذہن میں مذہبی پیشوا کا ایک ہی تصور ہے یعنی حضرت عیسیٰؑ کا یا یوں کہیے کہ سینٹ پال کا۔ اسی معیار پر وہ اور مذاہب کے پیشواؤں کو پرکھتے ہیں۔ ان کے لئے گوتم بدھ کی شخصیت کا سمجھنا آسان ہے اور سری رام چندر یا سری کرشن کی شخصیتوں کا سمجھنا نہایت مشکل ہے۔ مگر اہلِ مشرق کا عموماً اور دینِ ابراہیم کے پیرووں کا خصوصاً یہ عقیدہ ہے کہ روحانی پیشوا کا سب سے اہم کام اپنی تعلیم کو اجتماعی زندگی میں عملی جامہ پہنانا ہے۔ ہر اولوالعزم رسول بالقوۃ شارع اور حاکم شرع ہے اور اس کی رسالت کی تکمیل اسی پر موقوف ہے کہ وہ اپنی ان صلاحیتوں کو قوت سے فعل میں لائے اس لئے ہمارے نقطۂ نظر سے پیمبرِ اسلام کی زندگی کا دوسرا دور ارتقا کے اُس فطری عمل کا نتیجہ ہے جو پہلے دور میں شروع ہوا تھا۔ آپ کی مدنی زندگی اُس وعدے کا ایفا ہے۔

جو آپ کی مکی زندگی نے عالم انسانیت سے کیا تھا۔

اسلام کے تصورِ حیات کو عمل میں لانے کے لئے آں حضرت نے پہلا قدم یہ اُٹھایا کہ مکے سے جو مہاجرین آپ کے ساتھ آئے تھے ان میں اور مدینے کے مسلمانوں میں جو انصار کہلاتے تھے مواخاۃ کا رشتہ قائم کرایا یعنی ہر ایک انصاری نے ایک مہاجر کو اپنا بھائی بنالیا۔ یہ بھائی چارہ محض زبانی نہ تھا بلکہ درحقیقت یہ لوگ وطن، قبیلہ، طبقے کے فرق کو بھول کر حقیقی بھائیوں کی طرح ساتھ رہنے لگے اور ایک دوسرے کی دولت اور املاک میں برابر کے شریک ہو گئے۔ گویا نسل اور قبیلے پر جان دینے والے عربوں نے اس بات کو تسلیم کر لیا کہ انسانی معاشرے کی ربط کی بنیاد خون کے اتحاد پر نہیں بلکہ خیال یا ایمان کے اشتراک پر ہونی چاہئے۔ اس کے علاوہ اسلامی جماعت کے افراد میں بنیادی طور پر مساوات تسلیم کر لی گئی۔ اور مدارج کا تعین محض تقویٰ یعنی نیکی اور پرہیزگاری کے اعتبار سے ہونے لگا۔ دوسرا قدم یہ تھا کہ اہلِ مدینہ کو حکم دیا گیا" ہر جھگڑا جو تم لوگوں میں پیدا ہو خدا اور اس کے رسول کے سامنے پیش کیا جائے" یہ خاتمہ تھا اہلِ عرب کی قبائلی نزاعوں کے اُس لامتناہی سلسلے کا جو ذاتی انتقام کے اُصول کے تحت میں صدیوں سے چلا آرہا تھا۔ اور آغاز تھا قانونِ الٰہی کی حکومت کا۔

اس سیاسی نظام نے جو عدل و انصاف اور امن و امان کے نئے اور برتر تصورات پر مبنی تھا مسلمانوں کے علاوہ مدینے کے گرد و پیش کے بہت سے غیر مسلم قبائل کے دلوں کو اپنی طرف کھینچا اور وہ مسلمانوں کے ساتھ معاہدے کر کے اس نئے نظام میں شامل ہو گئے - مگر دو قوتیں ایسی تھیں جو اس ابھرتی ہوئی اسلامی ریاست کو اپنے لئے نہایت خطرناک سمجھتی تھیں - ایک تو قریشِ مکّہ جو ابتدا سے اسلام کی انقلابی تحریک کے دشمن تھے اور دوسرے وہ یہودی قبائل جو مدینے اور اس کے قرب و جوار میں آباد تھے - اور مسلمانوں کے آنے سے پہلے اس علاقے میں رفتہ رفتہ اپنا سیاسی اور ذہنی اقتدار قائم کرنے کی کوشش کر رہے تھے اہلِ مکّہ دولت اور طاقت میں مدینے کے مسلمانوں کی قلیل اور غریب جماعت سے بدرجہا بڑھے ہوئے تھے - انھوں نے اس جماعت کو کچلنے میں نہ صرف اپنی پوری قوت صرف کر دی بلکہ یہودیوں اور دوسرے غیر مسلم قبائل سے سازباز کر کے پورے حجاز کو ان کے خلاف ابھارنے کی کوشش کرتے رہے - مگر آں حضرت کے پیروؤں میں جوشِ ایمانی نے وہ ہمت اور حوصلہ اور اخوت اور مساوات کے جذبے کے وہ یکجہتی پیدا کر دی تھی کہ انھیں اپنے سے کہیں زیادہ قوی دشمنوں کے مقابلے میں حیرت انگیز کامیابی حاصل ہوئی -

لڑائیوں کا سلسلہ ۲ھ (۶۲۳ء) سے شروع ہوا۔ آں حضرت نے بدر کے میدان میں تین سو مسلمانوں کے ساتھ قریش کی حملہ آور فوج کا مقابلہ کیا جس کی تعداد ۹۰۰ تھی اور اسے زبردست شکست دی۔ فوج کا سردار ابوجہل مارا گیا۔ اس کے بہت سے سپاہی قتل اور گرفتار ہوئے۔ باقی لوگوں نے بھاگ کر مکے میں دم لیا۔ اس فتح سے آں حضرت کا اقتدار اور مستحکم ہو گیا۔ اسی سال آپ نے مدینے کے ایک شریر یہودی قبیلے بنی قینقاع سے جنگ کر کے اُسے شہر سے نکال دیا۔

دوسرے سال قریش نے بڑی زبردست تیاریاں کر کے ابوسفیان کی سرکردگی میں مدینے پر دھاوا کیا۔ آں حضرت نے شہر کے باہر نکل کر جبلِ اُحد کے دامن میں ان کا مقابلہ کیا۔ پہلے حملے میں مسلمانوں نے دشمن کو پیچھے ڈھکیل دیا اور اس کے خیموں پر قبضہ کر لیا۔ مگر اُن کے تیر اندازوں کا ایک دستہ جو عقب کی حفاظت کے لئے متعین تھا مالِ غنیمت کے لالچ میں اپنی جگہ چھوڑ کر ہٹ گیا اور قریش کو پیچھے سے آ کر حملہ کرنے کا موقع مل گیا۔ اس سے ایسی کھلبلی مچی کہ بہت سے مسلمان جن میں آں حضرت کے چچا حمزہ بھی تھے مارے گئے اور خود آں حضرت زخمی ہو گئے۔ پھر بھی اہلِ مکہ کو مدینے کی طرف بڑھنے کی ہمت نہ ہوئی اور وہ مکے واپس چلے گئے۔

بیرونی دشمنوں کے علاوہ آں حضرت کو مدینے کے یہودیوں اور منافقوں یعنی اُن مسلمانوں کی طرف سے ہر وقت خطرہ رہا کرتا تھا جنھوں نے محض دکھاوے کے لئے اسلام قبول کیا تھا اور غیر مسلموں کے ساتھ مل کر اندر سے مسلمانوں کی جڑ کاٹنے کی کوشش کر رہے تھے۔ جنگ اُحد کے بعد ان لوگوں کے حوصلے بڑھ گئے۔ یہودیوں کے ایک طاقتور قبیلے بنی نُضیر نے جو مدینے کی حدود کے اندر اپنے قلعوں میں رہتے تھے اور جنھوں نے ریاست کے اندر ایک اور ریاست بنا رکھی تھی اُس معاہدے کی تجدید سے انکار کر دیا جو مسلمانوں کے ساتھ کر چکے تھے اور قریش سے نامہ و پیام شروع کر دیئے۔ آں حضرت نے حکم دیا کہ وہ مدینہ خالی کر کے خیبر چلے جائیں جہاں ان کی جائیداد تھی۔ بنو نُضیر نے منافقوں کی مدد کی امید پر اس حکم کی تعمیل سے انکار کیا اور جنگ پر آمادہ ہو گئے۔ جب یہ سہارا ٹوٹ گیا تو بنی نُضیر میں مزاحمت کی تاب نہ رہی اور اُنھیں مجبوراً مدینے سے نکلنا پڑا۔ خیبر میں جا کر پھر اُنھوں نے سازش شروع کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۵ھ میں (۶۲۷ء) قریشِ مکہ اور دوسرے عرب قبائل نے دس ہزار فوج سے مدینے پر حملہ کیا۔ اس زبردست طاقت کا مقابلہ کرنے کے لئے آں حضرت نے قلعہ بند ہو کر لڑنا قرینِ مصلحت سمجھا۔ شہر کے بیرونی قلعوں پر اکثر مکانات ایک دوسرے سے

ملے ہوئے تھے جن سے ایک مسلسل دیوار سی بن گئی تھی۔ صرف شمال مغرب کی طرف ایک کھلی جگہ تھی جہاں سے دشمن شہر میں داخل ہوسکتا تھا۔ یہاں آنحضرتؐ نے سلمانِ فارسی کے مشورہ سے ایک خندق کھدوائی۔ دشمن ایک مدت تک بار بار حملے کرتا رہا لیکن مسلمان اس بہادری سے لڑے کہ اُسے ہر بار پسپا ہونا پڑا۔ بنی نُضیر نے ایک اور یہودی قبیلے بنی قریظہ کو جو شہر میں رہتا تھا اور مسلمانوں کا حلیف تھا توڑ لیا مگر مسلمانوں کے پائے ثبات کو ذرا بھی لغزش نہ ہوئی۔ آخرِ کار دشمن تھک کر ہمّت ہار بیٹھے۔ ان میں آپس میں پھوٹ پڑ گئی اور انھیں محاصرہ اُٹھا کر واپس جانا پڑا۔ بنو قریظہ کو اُن کی غداری کی عبرت ناک سزا دی گئی۔

۶ھ (۶۲۸ء) کے موسم حج میں، جسے عرب متفقہ طور پر امن کا زمانہ تسلیم کرتے تھے، آنحضرتؐ مسلمانوں کی ایک جماعت کے ساتھ حج کے قصد سے روانہ ہوئے۔ مگر قریش کو یہ گوارا نہ ہوا اور وہ جنگ پر آمادہ ہو گئے۔ انھوں نے اپنے حلیفوں کو جمع کر کے شہر کے شمال میں ایک مورچہ قائم کیا۔ آں حضرتؐ بغیر انتہائی مجبوری کے کبھی جنگ کو پسند نہیں کرتے تھے۔ آپ نے شہر کے باہر حدیبیہ میں قیام فرمایا اور یہ کوشش کی گفت و شنید کے ذریعے مسلمانوں کا حج کعبہ کا حق تسلیم کر لیا جائے آپ کی صلح جوئی اور بردباری کی بدولت ایسی صورت نکل آئی

کہ نہ صرف موجودہ جھگڑا طے ہوگیا بلکہ آئندہ کے لئے ایک مدت تک ملک میں امن و امان قائم رہنے کی امید ہوگئی۔ صلح کی شرائط یہ تھیں

(۱) دس سال تک فریقین کی تلواریں میان میں رہیں گی اور ایک دوسرے کو علانیہ یا خفیہ طور پر نقصان نہ پہنچائے گا بلکہ آپس میں شرافت اور دیانت داری کا برتاؤ رہے گا۔

(۲) عرب قبائل میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ چاہے مسلمانوں سے دوستی کا معاہدہ کرے چاہے قریش سے۔

(۳) اگر قریش کا کوئی نابالغ لڑکا بغیر اپنے ولی کی اجازت کے آنحضرت کے پاس چلا جائے گا تو وہ فوراً واپس کر دیا جائے گا۔ لیکن اگر مسلمانوں میں سے کوئی قریش کے پاس چلا جائے گا تو واپس نہیں کیا جائے گا۔

(۴) اِس سال مسلمان بغیر حج کئے واپس چلے جائیں گے لیکن آئندہ سال انھیں مکّے میں داخل ہونے اور تین دن قیام کرنے کی اجازت ہوگی۔

صلح حدیبیہ آں حضرت کی زندگی کا اور تاریخ اسلام کا ایک نہایت اہم واقعہ ہے۔ مسلمان جو کئی بار اپنی تعداد کی کمی کے باوجود میدانِ جنگ میں قریش سے اپنا لوہا منوا چکے تھے اور اب ان کے مقابلے کے لئے پہلے سے کہیں زیادہ طاقت اکٹھی کر سکتے تھے اس صلح کو اپنی زبردست شکست سمجھے۔ خصوصاً

معاہدے کی تیسری شرط انھیں اپنے لئے انتہائی ذلت کا باعث معلوم ہوئی۔ لیکن آنحضرت کے پیش نظر وہ بلند مقاصد اور گہرے مصالح تھے جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ تھے۔ آپ حقیقی کامیابی کا ذریعہ جسمانی طاقت کو نہیں بلکہ اخلاقی قوت کو سمجھتے تھے۔ آپ یہ جانتے تھے کہ مسلمانوں کی جنگی طاقت اب کسی طرح قریش کی طاقت سے کم نہیں ہے لیکن اسلام کی حقانیت اور روحانی کشش پر آپ کو اس سے کہیں زیادہ بھروسا تھا اور اس بات کا دل سے یقین تھا کہ امن کی فضا اشاعتِ اسلام کے لئے جنگی فتوحات سے کہیں زیادہ مفید ثابت ہوگی۔

صلح حدیبیہ کے بعد دو سال تک عرب میں قریب قریب کامل امن رہا۔ اس عرصے میں بنو نضیر کے یہودی قبیلے کے سوا اور کسی سے مسلمانوں کی جنگ نہیں ہوئی۔ بنو نضیر نے مدینے سے نکلنے کے بعد خیبر میں مضبوط قلعے بنا لئے تھے اور برابر مسلمانوں کی مخالفت کرتے رہتے تھے۔ خیبر کے معرکے کو حضرت علیؓ نے سر کیا۔ یہودیوں کی طاقت اس طرح کچل دی گئی کہ پھر انھوں نے کبھی مسلمانوں کے خلاف سر نہیں اٹھایا۔

جیسا آں حضرت کا خیال تھا صلح حدیبیہ مسلمانوں کے لئے

ایک عظیم الشان اخلاقی فتح ثابت ہوئی۔ جنگ کا ہیجان فرو ہونے
تعصبات کا پردہ اُٹھ جانے کے بعد جب اہلِ عرب نے اسلامی
طریقِ زندگی کو بے لاگ نظروں سے دیکھا تو ان پر اس کی خوبیاں
ظاہر ہونے لگیں۔ بہت سے لوگ خود بخود مسلمان ہو گئے اور متعدد
قبائل مسلمانوں کے حلیف بن گئے۔ عہد نامہ کی تیسری شرط،
جسے مسلمان سب سے زیادہ ناپسند کرتے تھے ان کے لئے سب
سے زیادہ مفید ثابت ہوئی۔ ان مسلمانوں کی طرح جو مدینے سے
مکّے جاتے تھے وہ لوگ جو مکّے سے بھاگ کر مدینے آتے تھے
اور اس تیسری شرط کے مطابق واپس کئے جاتے تھے اسلام کی
محبت میں اس قدر ڈوبے ہوئے ہوتے تھے کہ مخالفوں کے
ہجوم میں تبلیغ کا کام نہایت جوش و خروش سے انجام دیتے
تھے۔

سنہ ۸ھ (۶۳۰ء) میں بنو بکر نے مسلمانوں کے حلیف خزاعہ
پر حملہ کر دیا اور قریش نے ان کی مدد کی۔ اس طرح صلح حُدیبیہ
ٹوٹ گئی اور آں حضرت کو اپنے حلیفوں کی حمایت میں قریش
سے اعلان جنگ کرنا پڑا۔ آپ دس ہزار کی جمعیت کے ساتھ
مکّے کی طرف روانہ ہوئے مگر اہلِ مکّہ میں بہت سے لوگ اسلام
کے فکر و عمل سے اس درجہ متاثر اور باقی لوگ اس کی طاقت
سے اس قدر مرعوب ہو چکے تھے کہ انھوں نے بغیر کسی مقابلے

کی اطاعت قبول کرلی اور مسلمان فاتح کی حیثیت سے مکے میں داخل ہو گئے۔

فتح مکہ بھی صلح حدیبیہ کی طرح اس بات کی درخشاں مثال ہے کہ اخلاقی سیاست اور قوت و اقتدار کی سیاست میں کیا فرق ہوتا ہے وہ حریف جنھوں نے آں حضرت کے جان و مال، عزت و آبرو کو نقصان پہنچانے اسلام اور مسلمانوں کی بیخ کنی کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی تھی خدا خدا کر کے آپ کے قابو میں آتے ہیں، نہ صرف فطری جذبہ انتقام کا بلکہ بظاہر تمام سیاسی مصلحتوں کا تقاضا ہے کہ کم سے کم قریش کے ان سرداروں کو جو اسلام کی مخالفت میں پیش پیش رہے تھے سخت سے سزا دی جائے لیکن چونکہ اور اہلِ مکہ کی طرح یہ لوگ بھی اسلام قبول کر لیتے ہیں اس لئے شخصی جذبات اور ملکی مصالح کو مذہبی اصول پر قربان کر کے آں حضرت نہ صرف انھیں جان و مال کی اماں دیتے ہیں بلکہ اُن کے ساتھ انتہائی خُلق و مُروت لطف و عنایت کا برتاؤ کرتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے دلوں میں ایک حیرت انگیز روحانی انقلاب واقع ہوتا ہے اور ان میں سے اکثر اسلام کے سچے خادم اور آں حضرتؐ کے مخلص رفیق اور قوتِ بازو بن جاتے ہیں۔

ایک فاضل مستشرق جو آں حضرت کی زندگی پر مخالفانہ تنقید کے لئے مشہور ہے فتح مکہ کا ذکر کرتے ہوئے اعتراف

کرتا ہے کہ "آپ کی زندگی کی سب سے بڑی فتح بغیر تلوار کی خفیف حرکت کے اخلاقی قوت سے حاصل ہوئی تھی" اس فتح کی بدولت اسلامی ریاست نے لوگوں کے دلوں میں مضبوطی سے جڑ پکڑ لی اور آں حضرت کی روحانی عظمت کا سکہ پورے عرب پر بیٹھ گیا۔ ہر طرف سے قبائل کے نمائندے مدینے کی طرف اُمڈے چلے آتے تھے اور قبولِ اسلام کا اعلان کر کے اسلامی برادری میں شریک ہو رہے تھے۔ صرف مکّے کے قریب ہوازن اور طائف میں ثقیف نے اسلام کی بڑھتی ہوئی طاقت کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی مگر انھیں بھی اس کے آگے سر جھکانا پڑا۔ ثقیف اس شرط پر مسلمان ہونے کو تیار تھے کہ انھیں ایک مدت تک اپنے مقامی بت کی پرستش کی اجازت دی جائے اور اسلام کے بعض اخلاقی ضابطوں سے مستثنیٰ کر دیا جائے۔ مگر انھیں معلوم ہو گیا کہ آں حضرت مذہب کے معاملے میں سودا نہیں کرتے اور آخر کار انھوں نے غیر مشروط طور پر اسلام قبول کر لیا۔

اب مدینہ ایک مقناطیسی مرکز تھا جو دور دور سے عربوں کو اپنی طرف کھینچ رہا تھا۔ ایسے ایسے قبائل جن کے پاس اسلام کا پیام پہنچانا کسی طرح ممکن نہ تھا خود بخود آ کر اس پیام کو سنتے تھے اور دل و جان سے قبول کرتے تھے۔ بہت سے عیسائی قبائل بھی مسلمان ہو گئے۔ نجران کے عیسائیوں، کل عرب کے یہودیوں اور بحرین کے مجوسیوں

نے اسلام قبول نہیں کیا لیکن اسلامی ریاست کی اطاعت قبول کر لی
ان کے ساتھ انتہائی رواداری کا برتاؤ کیا گیا اور انھیں کامل مذہبی
آزادی دی گئی۔

سنہ ۱۰ھ (سنہ ۶۳۲ء) میں آں حضرت ایران اور یونان کی باج
گزار عرب ریاستوں کو چھوڑ کر باقی سارے عرب کو اسلام کے دائرے
میں لا چکے تھے۔ آپ کی تبلیغِ رسالت کا میدان صرف عرب ہی تک
محدود نہ تھا بلکہ چار سال سے آپ دُنیا کی دو عظیم ترین سلطنتوں
کے فرمانرواؤں یعنی شہنشاہِ ایران اور قیصر روم اور دوسرے
حکمرانوں کے پاس سفارتیں بھیج کر اُنھیں اسلام کی دعوت دے
رہے تھے۔ آپ کے ایک سفیر کو مشرقی رومی (بازنطینی) سلطنت
کے عرب باج گزاروں نے قتل کر دیا تھا جس کی وجہ سے اسلامی
ریاست اور بازنطینی کے یونانیوں میں جنگ کی بُنیاد پڑی۔ اس
جنگ کا سلسلہ آپ کی زندگی میں شروع ہوا اور آپ کی وفات
کے بعد اس وقت تک جاری رہا کہ مشرقِ قریب میں یونانیوں کے
اکثر مقامات پر اسلام کا جھنڈا لہرانے لگا۔

اسی سال آں حضرت دُنیا سے رحلت فرما گئے۔ جس روحانی
اور معاشرتی نظام کا بیج آپ نے بویا تھا وہ بائیس برس کی مختصر مدت
میں ایک تناور درخت بن چکا تھا۔ اس کی جڑیں نہ صرف عرب کی
ساری سرزمین میں پھیل گئی تھیں بلکہ اندر ہی اندر آس پاس کے

ملکوں تک جا پہنچی تھیں۔ دنیا کی تاریخ میں شاید ہی کسی روحانی معلم یا ہادی کو اپنی زندگی میں اتنی عظیم الشان کامیابی حاصل ہوئی ہو۔

اسلام، جس کی تبلیغ پر آں حضرت مامور ہوئے تھے اپنے آپ کو نیا مذہب نہیں کہتا۔ اُس کا یہ دعوےٰ نہیں کہ وہ انسانیت کے لئے کوئی نیا پیام لے کر آیا ہے بلکہ وہ صرف اُس قدیم پیام کی تجدید اور تکمیل کرتا ہے جو خدا کے برگزیدہ بندے مختلف قوموں کے لئے وقتاً فوقتاً لاتے رہے ہیں۔ اس مطلب کو سمجھانے کے لئے قرآن نے دین اور شریعت کی اصطلاحوں سے کام لیا ہے۔ دین اُس علمی اور اخلاقی روح کا نام ہے جو کل مذاہب میں یکساں ہے۔ ان میں سے سامی مذاہب کا قرآن میں صراحتہً اور دوسرے مذاہب کا کنایتًا ذکر ہے۔ شریعت وہ مخصوص قانونِ زندگی ہے جسے مذہب اپنی عینی اور اخلاقی اصول کو عملی جامہ پہنانے کے لئے اپنے زمانے اور ماحول کے مطابق مرتب کرتا ہے۔ دین ہمیشہ سے ایک ہے اور ایک رہے گا۔ شریعتیں ہر زمانے اور قوم کے لئے الگ الگ آتی رہی ہیں۔ دینِ اسلام سب مذاہب کی حقیقی تعلیم کی تصدیق کرتا ہے مگر شریعتِ اسلامی کل اگلی شریعتوں کو منسوخ کرتی ہے۔ اس کا دعوےٰ ہے کہ وہ اور شریعتوں کی طرح کسی خاص زمانے یا کسی خاص قوم کے لئے نہیں ہے بلکہ اُس نے انسانی فطرت کے ذہنی

اور عالمگیر قوانین کو پیش نظر رکھ کر فرد اور جماعت کی زندگی کے لئے
ایسے اصول بنا دیئے ہیں جو قیامت تک کام دیں گے۔ البتہ ہر زمانے
اور ماحول کے مخصوص حالات کے لحاظ سے ان اصول کے مطابق
فروعی قوانین بنانے میں اجتہاد سے کام لیا جا سکتا ہے۔

غرض اسلام کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ پوری نوع
انسانی کو ایک جماعت سمجھ کر اس کے سامنے مذہبی حقیقت کی ایک
ایسی تفسیر پیش کرنا چاہتا ہے جس کی بنیاد پر ایک عالمگیر تہذیب کی
تعمیر ہو سکے۔ اگرچہ قرآن میں بعض مقامات پر صرف عرب قوم یا
اس کی مخصوص جماعتوں کو مخاطب کیا گیا ہے لیکن عموماً اس کا
خطاب کل عالم انسانی سے ہوتا ہے۔ اسلام کا مقصد ابتدا سے یہ
ہے کہ ایک عالمگیر تہذیب کی تعمیر کی جائے۔ اب دیکھنا یہ ہے
کہ وہ اس مقصد کے حاصل کرنے کے لئے کن عقائد اور اعمال
کی تعلیم دیتا ہے۔

اسلام کی تعلیم کا اصل ماخذ قرآن ہے جو رسول اللہ پر نازل
ہوا۔ آں حضرت کے اقوال کا مجموعہ بھی جسے حدیث کہتے ہیں ایک
ثانوی ماخذ سمجھا جاتا ہے۔ مسلمانوں کے فرقوں میں اس بارے
میں اختلاف ہے کہ حدیث محض قرآن کی شرح کی حیثیت سے
اہمیت رکھتی ہے یا بجائے خود مذہب کا ماخذ سمجھی جا سکتی ہے
مگر اس پر سب مسلمان متفق ہیں کہ قرآن ہر مسئلے میں آخری اور قطعی

سند ہے۔ جو شخص اسلام کو سمجھنا چاہتا ہے اُس کے لئے یہ بڑی آسانی ہے کہ جزئیات کو چھوڑ کر کلیات اور اصول معلوم کرنے کے لئے اُسے اسلامی ادب کے بحرِ ذخّار کی شناوری کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف قرآن کا مطالعہ کافی ہے بشرطیکہ ایک سچے طالب علم کی حیثیت سے کیا جائے۔

قرآن کا طرزِ بیان محض اذعانی نہیں بلکہ استدلالی ہے۔ مگر اس کا استدلال عقلی اور منطقی نہیں بلکہ وہ اپنا ایک خاص طرزِ استدلال رکھتا ہے جو اس کے شعورِ مذہبی کے مخصوص تصور پر مبنی ہے۔ قرآن مذہبی شعور کو عقلی علم نہیں بلکہ وجدانی عرفان سمجھتا ہے عقلی علم تو ذہن کی ایک مخصوص قوت یعنی ادرک یا تعقل کو حواس کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے مگر وجدانی عرفان انسان کے مجموعی وجود کو بلا واسطہ حاصل ہو جاتا ہے یہ خاص کیفیت جسے شعورِ مذہبی کہتے ہیں عقلی دلائل سے نہیں بلکہ عالمِ فطرت اور عالمِ تاریخ کو نظرِ عبرت سے دیکھ کر پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے قرآن فطرت اور تاریخ میں بصیرت پیدا کرنے پر بہت زور دیتا ہے۔ بصیرت سے مراد ہے کل ذہنی قوتوں کو ایک نقطے پر جمع کر کے کسی شے کی حقیقت میں ڈوب جانا۔ اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ انسان صوفی یا فلسفی ہو۔ ہر شخص جس کے دل میں تلاشِ حق کی لگن اور دماغ میں اجتماعِ فکر کی صلاحیت ہو یہ بصیرت پیدا کر سکتا ہے۔ قرآن کا استدلال یہی ہے

کہ وہ روحانی حقائق کی توضیح کے لئے طبیعی حقائق اور تاریخی حقائق کی طرف جس طرح وہ عام لوگوں کے علم میں تھے، اشارہ کر دیتا ہے۔

اس طریقے سے شعورِ مذہبی کو بیدار کرنے کے بعد قرآن ان دو چیزوں کی تعلیم دیتا ہے۔

(۱) خدا کا تصور۔ جس کے سلسلے میں کائنات کا تصور بھی آجاتا ہے۔

(۲) انسان اور خدا کا تعلق جس کے سلسلے میں انسانوں کے باہمی تعلقات اور ان کے انفرادی اور اجتماعی حقوق و فرائض بھی آجاتے ہیں۔

کائنات پر بصیرت کی نظر ڈالنے سے انسان کو اس کے اندر ایک نظم اور ترتیب ایک اقتضا اور تدبیر کا احساس ہوتا ہے اور اس کے دل میں ایک ایسے خالق اور رب کا تصور پیدا ہوتا ہے جس نے دنیا کو ایک مقصد کے ماتحت ایک تدبیر کے مطابق پیدا کیا ہے اور اسے قائم رکھنے کے لئے کل مخلوق کے حفظ و بقا کا سامان کر دیا ہے۔ تخلیق کی حقیقی غایت تو خالق ہی جان سکتا ہے لیکن جس تدبیر یا نقشے (تقویم) کے مطابق تخلیق عمل میں آئی ہے اس میں کائنات کے حفظ و بقا کے علاوہ تناسب، حسن اور عدل کو بھی مدّ نظر رکھا گیا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کا پیدا کرنے والا، اس کا سنوارنے والا

اُس کی اچھائی اور بھلائی کا سامان کرنے والا (رحمٰن و رحیم) بھی ہے۔

کائنات کا نظامِ عمل قانونِ علیت پر مبنی ہے یعنی ہر واقعہ کی ایک مقررہ علت ہوتی ہے اور ہر عمل کا ایک مقررہ نتیجہ۔ انسانی اعمال بھی اسی قانون کے ماتحت ہیں۔ انسان کے ہر عمل کا مقررہ نتیجہ (جزا) ناگزیر ہے اور عموماً اسی زندگی میں مل جاتا ہے۔ دُنیا کے ختم ہونے پر حساب کا ایک آخری دن (یوم الدین) ہوگا۔ جب پوری زندگیاں عدل کی ترازو میں تولی جائیں گی اور دائمی جزا اور سزا کا حکم سنایا جائے گا۔ اس یومِ حساب کا حاکم (مالکِ یوم الدین) وہی خالقِ کائنات ہوگا جس نے جزا اور سزا کا قانون بنایا ہے۔

غرض قرآن میں خدا کی صفات کا تصور ایک خاص تصورِ کائنات سے وابستہ ہے۔ قرآن کے نزدیک دنیا مرتب، منظم، بامقصد، حسین اور معتدل ہے۔ اس میں جزا و سزا کا قانون رائج ہے جو عدل اور رحم کے امتزاج پر مبنی ہے۔ انسان کی زندگی کی منتہا یہ دنیا نہیں بلکہ اِس کے بعد ایک اور دنیا بھی ہے جہاں اُسے اپنے عمل کی آخری جزا اور سزا ملے گی۔

مگر یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہیئے کہ یہ دنیا، یہ زندگی بے حقیقت یا بے قدر ہے۔ میدانِ عمل اور مزرعہ آخرت ہونے کی حیثیت

سے دنیا انسان کے لئے انتہائی اہمیت اور قدر و قیمت رکھتی ہے۔ حقیقتِ مطلق کے نقطۂ نظر سے دُنیا کی حیثیت کچھ بھی کیوں نہ ہو قرآن کو اس سے دلچسپی نہیں۔ مگر انسان کے اضافی نقطۂ نظر سے عالمِ خارجی کا وجود اسی قدر حقیقی ہے جتنا خود اُس کا وجود۔ مذہب کے عملی اور اخلاقی مقصد کے لئے یہ تصور کافی ہے۔ یہ رجائیت یہ اثباتِ زندگی اور اثباتِ کائنات اسلام کی ایک نمایاں خصوصیت ہے جو کسی اور مذہب میں اس حد تک موجود نہیں۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں یہ تصورِ کائنات اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کائنات کا خالق، خدائے واحد، رب، رحمٰن اور مالکِ یوم الدین یعنی جزا اور سزا کے قانون کا بنانے والا اور نافذ کرنے والا ہے۔ یہ اصلی صفات ہیں جن سے اور بہت سی صفات متفرع ہوتی ہیں۔

صفاتِ الٰہی کی بحث قرآن نے وضاحت اور تفصیل کے ساتھ کی ہے۔ مگر ذات کے بارے میں بڑی احتیاط سے کام لیا ہے۔ تعریفِ ذات فلسفے اور الٰہیات کا سب سے نازک مقام ہے۔ نہ صرف فلسفہ مذہب میں بلکہ مابعد الطبیعیات میں بھی ذات کا تصور عموماً مثبت نہیں بلکہ منفی ہوا کرتا ہے۔ قرآن ذاتِ الٰہی کے ذکر میں صرف دو چیزوں پر اکتفا کرتا ہے۔ توحید اور تنزیہہ۔ ماہیت کی بحث نہیں چھیڑتا۔ اِس لئے کہ

ماہیتِ ذات کے بحرِ ذخار میں کشتی ڈالنے والے اُس کنارے
پر پہنچتے ہوں یا نہ پہنچتے ہوں مگر اس کنارے پر رہنے والوں سے
ہمیشہ کے لیئے جدا ہو جاتے ہیں۔ توحید پر قرآن میں بہت زور
دیا گیا ہے۔ نہ صرف خدا کی ذات میں بلکہ اس صفات میں بھی
کسی کو خواہ وہ دنیا کی سب سے برگزیدہ ہستی کیوں نہ ہو شریک
کرنا منع ہے۔ تنزیہہ میں عام مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق
قرآن نے اعتدال کی راہ اختیار کی ہے۔ خدا کو جسمانیت سے
بالکل بری قرار دیا ہے اور مخلوق کے دوسرے تعینات سے
بھی مگر تعطیل کی حد تک نہیں۔ یعنی اتنا نہیں کہ اُس کا کوئی
تصور ہی ذہن میں قائم نہ ہو سکے۔ اُس نے خدا کی طرف مثبت
صفات منسوب کی ہیں مگر تنبیہ کر دی ہے کہ انھیں انسانی صفات
سے مشابہ نہ سمجھو۔ صفاتِ الٰہی کے لیئے ہم مجبوراً وہی الفاظ
استعمال کرتے ہیں جو صفاتِ انسانی کے لیئے۔ مگر یہ بات ہر وقت
ہمارے ذہن میں موجود رہنی چاہیئے کہ خدا کی صفات انسانی
صفات سے کیفیت اور کمیت میں بالکل جدا ہیں۔

اِس ہستی کی حمد و ثنا، محبت اور عبادت انسان کا سب
سے پہلا اور سب سے اہم فرض ہے۔ اُس تصفیۂ قلب اور اجتماعِ
خیال کے لیئے جو عبادت کی ناگزیر شرط ہے نماز روزے اور
حج کے سادہ اور موثر وسائل تجویز کیئے گئے ہیں۔ مگر عبادت سے

مراد صرف نماز اور دعا نہیں ہے بلکہ خدا کی مرضی پر چلنا، اُس کے بنائے ہوئے قانونِ اخلاق پر عمل کرنا، اُس کے ٹھیرائے ہوئے مقصدِ کائنات کو اپنا مقصد سمجھنا۔ یہی خدا کے آگے بے چون و چرا سر جھکا دینا اسلام کہلاتا ہے۔ اس تسلیم کی بدولت انسان کی زندگی مشیتِ الٰہی یا قانونِ کائنات سے جو خود اُس کی فطرت کا قانون ہے، ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف اس بات پر بھی بہت زور دیا گیا کہ عبادت صرف خدا ہی کی کرنی چاہیئے اور مدد صرف اُسی سے مانگنی چاہیئے۔ اس لئے کہ معبود اور قادر صرف وہی ہے۔ ایک انسان کے لئے کسی دوسرے انسان کی عبادت، یعنی غیر مشروط اطاعت کرنا، یا خدا کے سوا کسی اور کی مدد پر غیر محدود بھروسا رکھنا گویا اپنے منصبِ انسانیت کو کھو دینا ہے جو شریعت کے نزدیک سب سے بڑا گناہ ہے۔

توحید کی اصل سے اور کئی چیزیں متفرع ہوتی ہیں جو اسلام میں بنیادی اہمیت رکھتی ہیں۔ خالق کی وحدت، مخلوق کی وحدت پر دلالت کرتی ہے۔ اس کا ایک پہلو یہ ہے کہ کل نوعِ انسانی کو ایک نامی جسم اجتماعی سمجھا جائے جس کے افراد اعضائے بدن کی طرح حیاتی رشتوں سے مربوط ہیں۔ یہی خیال اسلام کے عالمگیر برادری کے تصور کی جڑ ہے۔ اسی طرح

مساوات کا اصول بھی توحید سے براہِ راست حاصل ہوتا ہے۔
عورت مرد، امیر غریب، چھوٹے بڑے قرآن کی رُو سے اصلاً
مساوی ہیں۔ جنس، نسب، رنگ، طبقے، پیشے کے لحاظ سے کسی کو
کسی پر ترجیح نہیں۔ بنائے ترجیح صرف تقوےٰ ہے۔ یعنی جو خدا
سے زیادہ ڈرتا ہے، قانونِ الٰہی پر زیادہ سرگرمی سے عمل کرتا
ہے، نظامِ اجتماعی کی زیادہ مفید خدمت انجام دیتا ہے اُس کا
رتبہ دوسروں سے بڑا ہے۔ فرد کی آزادی اور اہمیت بھی
مساوات کا ایک اہم جزء ہے۔ قرآن نے فرد کی مستقل حیثیت
اور قدر و قیمت تسلیم کی ہے، ہر بندہ خدا سے براہِ راست تعلق
رکھتا ہے بیچ میں کوئی واسطہ نہیں۔ پیمبر ایک ہادی ہے جو اپنی
تلقین اور مثال سے اس تعلق کو استوار کرنے کی راہ دکھاتا ہے
اِس لئے وہ انتہائی عقیدت اور احترام کا مستحق ہے مگر عبادت
کا نہیں۔ وہ ایک واجب التقلید نمونہ ہے، فرد کی روحانی ترقی
کے بلند مدارج کا۔ ہر شخص کو اپنے سامنے انسانِ کامل کا
نصب العین رکھنا چاہیئے۔ یعنی اُس انسان کا جو (تخلقو باخلاق
اللہ کے حکم کے مطابق) اپنے اندر خدا کی حقیقی صفات کا
مجازی پرتو پیدا کرلے۔ مگر قرآن جس انفرادیت پر زور دیتا
ہے وہ اجتماعیت کے منافی نہیں بلکہ اُس کے ساتھ پوری
طرح ہم آہنگ ہے۔ فرد کا اخلاقی ارتقا، اُس کی روحانی

تکمیل، صرف جماعت ہی کے اندر ممکن ہے۔ جماعت سے الگ رُہبانیت کی زندگی اس منزل سے دور لے جاتی ہے اس لئے قرآن نے اُسے قطعاً مسترد کر دیا ہے۔ اجتماعی روح کا پیدا کرنا اس قدر اہم سمجھا گیا کہ نماز اور حج جیسے اہم فرائض جماعت میں ادا کرنے کا حکم دیا گیا۔ جو حقوق انسان پر دوسرے انسانوں کی طرف سے عائد ہوتے ہیں (حقوق العباد) اُنھیں خدا کے حقوق (حقوق اللہ) پر مقدم رکھا گیا۔ اس لئے کہ جب تک انسان خود پرستی کو چھوڑ کر اپنے بنی نوع کی محبت اور خدمت کے ذریعے اپنے قلب کو وسعت نہ دے، اُس میں خدا کی محبت اور عبادت کا وسیع تصور سما ہی نہیں سکتا۔ خدا کا نیک بندہ وہی ہو سکتا ہے جو معاشرے کا اچھا فرد، ریاست کا اچھا شہری ہو۔

اسلامی ریاست کا تصور قرآن میں یہ ہے کہ اقتدار اعلیٰ در اصل خدا کا ہے۔ وہ پیمبر کو تفویض کرتا ہے اور پیمبر سے خلیفہ یا امام کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ خلیفہ کے بارے میں قرآن کا جو نظریہ ہے اس کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ ایک فرقے کے خیال میں خلیفہ کا تقرر خدا کی طرف سے ہونا ضروری ہے دوسرے فرقے کے نزدیک کسی شخص کے خلیفہ بننے کے لئے یہ کافی ہے کہ جماعتِ مسلمین کی مجموعی رائے عہدِ اطاعت (بیعت)

کے ذریعے اُسے اپنا حاکم تسلیم کرلے۔

جہاں تک مقننہ کا تعلق ہے اُصولِ قانون کا تعین قرآن نے کر دیا ہے۔ پیمبرِ اسلام نے ان اصول کو اپنے زمانے کے حالات پر عائد کر کے اسلام کا تنفیذی قانون بنایا۔ آئندہ کے لئے نئے اور تغیر پذیر حالات کے لحاظ سے قانون کی تعبیر کرنا، جسے اجتہاد کہتے ہیں، اُن علما کے سپرد کیا گیا جو قانون کے ماخذ یعنی قرآن اور حدیث پر عبور رکھتے ہوں اور ایک طرف شریعت کی رُوح کو اور دوسری طرف اپنے زمانے کی روح کو اچھی طرح سمجھتے ہوں۔ اسلامی ریاست اس معنی میں الٰہی ریاست ہے، کہ اقتدارِ اعلیٰ دراصل خدا کے ہاتھ میں ہے اور خلیفہ یا امام اُس کی طرف سے اُس کے بنائے ہوئے قانون کے مطابق حکومت کرتا ہے۔ اور اس معنی میں جمہوری ریاست ہے کہ اکثر مسلمانوں کے نزدیک حاکمِ اعلیٰ یا خلیفہ کا تقرر یا کم سے کم اس تقرر کی تکمیل جمہور کی مرضی سے ہوتی ہے جو صراحتاً بیعت کے ذریعے ظاہر کی گئی ہو۔

اس جمہوری الٰہی ریاست کے ماتحت قرآن دنیا میں ایک ایسا معاشرہ تعمیر کرنا چاہتا ہے جو اخوت اور مساوات پر مبنی ہو، نسل، مقام اور طبقے کی تفریق سے آزاد ہو اور اپنے ارکان کو شریعت کے دائرے میں، اجتماعی مفاد کی حدود کے اندر

تہذیب کی مادی اور ذہنی اقدار زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے کا موقع دے۔

اجتماعی مفاد کا خیال اُس رویّے کی کنجی ہے جو قرآن نے نہ صرف سیاست اور معاشرت کے متعلق بلکہ تہذیبی زندگی کے ہر شعبے کے بارے میں اختیار کیا۔ معاشی زندگی میں ذاتی ملکیت کا حق تسلیم کیا گیا ہے مگر اس بات کا خاص اہتمام ہے کہ دولت سمٹ کر چند اشخاص کے ہاتھ میں نہ چلی جائے خمس اور زکوٰۃ (جو انکم ٹیکس کی قسمیں نہیں بلکہ ضبطِ سرمایہ کی صورتیں ہیں) اور تقسیم میراث اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ سرمایہ داری کی موجودہ شکل اُس وقت نہیں تھی۔ پیداوارِ دولت کے وسائل میں سے صرف زمین تھی۔ اس کی ملکیتِ شخصی پر اتنی پابندیاں لگائی گئیں کہ ملکیت کا نام ہی رہ گیا۔ استحصال کے تین خاص ذریعے اُس زمانے میں تھے۔ ایک غلامی، دوسرے ربا، یعنی سود کی وہ شکل جو معاش کے مفاد کے خلاف تھی، تیسرے احتکار، یعنی غلّے یا کسی اور جنس کی جتنی رسد بازار میں ہو سب کو قابو میں کر کے من مانے بھاؤ پر بیچنا۔ ان میں سے غلامی کو بدل کر ایک ایسے نظام کی شکل دی گئی جس میں جنگی قیدی مسلمان خاندانوں کی نگرانی میں کم و بیش عزیزوں کی طرح رکھے جاتے تھے یہاں تک کہ وہ آزاد شہریوں کا درجہ حاصل کر لیں۔ یہ نظام اسلام کے

عہدِ زریں میں رائج رہا مگر آزادی کے عام انحطاط کے ساتھ رفتہ رفتہ محض غلامی میں تبدیل ہوگیا۔ سود اور احتکار کے بارے میں زیادہ سختی سے کام لیا گیا اور ان دونوں چیزوں کو قطعاً ممنوع قرار دے دیا گیا۔ غرض استحصال کو روکنے اور معاشی عدل قائم کرنے کے لئے اسلام نے اور مذاہب کے خلاف صرف اخلاقی تلقین پر اکتفا نہیں کی بلکہ قانون سازی سے کام لیا اور اس طرح معاشی زندگی میں ریاست کی مداخلت کی مثال قائم کر دی۔

ادب اور فنونِ لطیفہ کے بارے میں بھی یہی اُصول پیش نظر ہے کہ ان کو اجتماعی زندگی کے وسیع مقاصد کے تابع رکھا جائے شعرا کی بے قید اور بے مقصد خیال آرائی کی قرآن مذمت کرتا ہے مگر سچی تخلیقی شاعری کو جائز قرار دیتا ہے۔ شعرائے جاہلیت کے کلام کے وہ حصے جو فحش اور گندگی یا وحشیانہ جذبۂ انتقام سے بھرے ہوئے ہیں اسلام میں مردود قرار پاتے ہیں۔ لیکن ان کی پاکیزہ عشقیہ اور رجزیہ شاعری جو سادگی اصلیت اور جوش کا عمدہ نمونہ ہے، بدستور مقبول رہتی ہے۔ موسیقی میں جگانے والے اور اُبھارنے والے نغموں کو سُلانے والے اور رُلانے والے نغموں پر ترجیح دی جاتی ہے۔ نقاشی اور سنگ تراشی میں صورت سازی کی مخالفت کی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ فن قدیم زمانے سے بت پرستی سے وابستہ چلے آتے تھے۔ اس کے علاوہ

آئندہ کے لئے یہ خطرہ تھا کہ قابلِ تعظیم اشخاص مثلاً خود پیغمبرِ اسلام کی شبیہ کے مستقل طور پر پیش نظر رہنے سے اکثر لوگوں کے دل میں تعظیم کا جذبہ پرستش کی حد تک پہنچ جائے گا۔ انسان کا انسان کی پرستش کرنا اسلام کے بنیادی اصول توحیدِ الٰہی اور مساوات انسانی کے منافی ہے۔ اس اصول کی حفاظت میں اسلام نے اس درجہ اہتمام کیا ہے کہ جس چیز میں اس کی خلاف ورزی کا شائبہ بھی ہو اُسے سختی سے رد کر دیا ہے۔

یہ ہیں وہ تہذیبی تصورات جنھوں نے رسول اللہ اور اُن کے پہلے چار جانشینوں کے زمانے میں چالیس سال کے اندر عملی جامہ پہنا۔ جو تہذیب اس طرح وجود میں آئی اُسے اسلامی تہذیب کہتے ہیں۔ اس کی مزید نشوونما پر ہم آئندہ باب میں نظر ڈالیں گے۔

آٹھواں باب

اسلامی تہذیب

قبل اس کے کہ ہم خلافتِ راشدہ کے بعد کی چھ صدیوں میں اسلامی تہذیب کی نشو و نما کا مختصر سا جائزہ لیں، اس بات کا صاف کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی تہذیب کا کیا مفہوم ہے اور اسے مذہبِ اسلام سے کیا تعلق ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ اسلام ایک عالمگیر مذہب کا پیام لایا تھا اور دنیا کی سب قوموں کو ملا کر ملکی اور نسلی تفریق کو مٹا کر، ایک معاشرہ اور ایک ریاست بنانا چاہتا تھا۔ پیمبرِ اسلام عرب میں پیدا ہوئے۔ اس لئے عرب اسلام کا مرکز بن گیا اور اسے سب سے پہلے اسلامی تہذیب کو عملی جامہ پہنانے کا اور اس کی تبلیغ و اشاعت کرنے کا موقع ملا۔ لیکن اسلامی نظامِ حکومت کا یہ منشا ہرگز نہیں تھا کہ عرب قوم دوسری قوموں کو محکوم بنا کر رکھے۔ بلکہ یہ تھا کہ جو لوگ اسلام قبول کرلیں وہ بغیر نسل و قوم کی تفریق کے یکساں حقوق کے ساتھ اسلامی معاشرے کے رکن اور اسلامی ریاست کے شہری بن جائیں۔

اس ریاست میں غیر مسلموں کو یعنی اُن لوگوں کو جنھوں نے

اسلام کے حکومتِ الٰہی کے دستور کو پوری طرح قبول نہیں کیا مگر اُس کے اندر پُرامن طریقے سے رہنے اور اُس کے قوانین کی پابندی کرنے پر تیار ہو گئے، مذہبی عقیدے اور عمل کی پوری آزادی اور شہریت کے اکثر حقوق دیئے گئے۔ البتہ ریاست کی حفاظت میں حصّہ لینے کے اہم حق سے وہ محروم رکھے گئے۔ اس لئے کہ قدرتی طور پر اس معاملے میں ان پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اور غالباً وہ خود بھی اس حق کی قدر نہ کرتے بلکہ اُسے ایک ناگوار فرض سمجھتے۔ بہرحال اصولاً غیر مسلم فوجی خدمت سے مستثنیٰ تھے اور اس کے بدلے فی کس ایک رقم ادا کرتے تھے جو جزیہ کہلاتی تھی۔ اگرچہ ابتدائی عہد میں اس کی مثالیں بھی موجود ہیں کہ جن غیر مسلموں نے خاص طور پر خواہش کی انھیں فوجی خدمت کا حق دیا گیا اور اُن کا جزیہ معاف کر دیا گیا۔

جس طرح اسلام کو یہ منظور نہیں تھا کہ غیر عرب مسلمانوں کی سیاسی آزادی سلب کرے، اُسی طرح وہ یہ بھی نہیں چاہتا تھا کہ ان کی ملکی یا قومی تہذیبوں کو سرے سے مٹا دے۔ اُس کو صرف اس بات پر اصرار تھا کہ ہر ملک کے مسلمان دینِ اسلام اور شریعتِ اسلامی کو تہذیبی زندگی کی روح کے طور پر تسلیم کرلیں اور جو چیزیں اس روح کے منافی ہوں انھیں ترک کر دیں۔ اس کے بعد انھیں پوری آزادی تھی کہ اپنی زبان، لباس اور دوسری خصوصیات

کو باقی رکھیں اور ترقی دیں۔ بالکل یہی رویہ اسلام نے خود عرب کی قومی تہذیب کے ساتھ اختیار کیا تھا۔ چنانچہ ہر ملک کے مسلمانوں کی تہذیبی زندگی میں ہمیں بین الاقوامی اسلامی تہذیب اور اس خاص ملک کی قومی تہذیب میں فرق کرنا پڑے گا۔ اسلامی تہذیب نام ہے زندگی کی اس مشترک بنیاد کا جو اسلام نے مختلف قوموں کو عطا کی اور جس پر انھوں نے اپنے اپنے مسالے سے اپنی اپنی عمارتیں بنائیں۔ جب ہم کسی خاص زمانے یا خاص مقام کے مسلمانوں کی زندگی کو ان عناصر میں تحلیل کریں جن سے وہ مرکب ہے تو صرف وہی عنصر اسلامی کہلائے گا جو براہِ راست اسلام کی تعلیم سے ماخوذ ہے اور کم و بیش ہر ملک و قوم کے مسلمانوں میں موجود ہے باقی عناصر کو ہم غیر اسلامی یا اگر وہ صریحاً اصولِ شریعت کے خلاف ہوں تو منافیِٔ اسلام کہیں گے۔

آں حضرت کی وفات کے بعد پہلے چار خلفا نے آپ کے کام کو جاری رکھا۔ عرب، جہاں کچھ دن پہلے تک جاہل بدوی قبائل اور کہیں کہیں زوال آمادہ متمدن شہر آباد تھے ایک سادہ صحت مند، جان دار، ترقی پذیر تہذیب کا مرکز بن گیا۔ بہت تھوڑی مدت میں اس تہذیب کا دائرہ اسلامی حکومت کے ساتھ ساتھ ایران، شام، فلسطین، اور مصر تک پھیل گیا۔ اسلامی ریاست کے

اِس قدر تیزی سے توسیع پانے کا راز کچھ تو اسلام کی اندرونی حرکی قوت میں پنہاں تھا اور کچھ اُس تاریخی قوت میں جس نے ایرانی اور بازنطینی سلطنت کے کھوکھلے ڈھانچوں کو اس پرزور انقلابی تحریک سے ٹکرادیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایران کی سلطنت تو بالکل ہی ختم ہوگئی اور اس کے کل مقبوضات مسلمانوں کے ہاتھ میں آگئے۔ اور بازنطینی سلطنت سے بھی مشرق قریب کا سارا علاقہ چھین لیا گیا۔ اس عرصے میں مسلمانوں میں اکثر باہمی اختلافات پیدا ہوئے لیکن وہ اتحاد کی روح اور ایک عظیم الشان مشترک مقصد کی محبت، جو رسول اللہ نے ان کے دلوں میں پیدا کردی تھی، ہر اختلاف پر غالب آتی رہی۔ مجموعی طور پر ملتِ اسلامی، مذہبی، معاشرتی اور سیاسی وحدت کا نقشہ پیش کر رہی تھی۔ ابھی تک ریاست اور معاشرہ ایک تھا۔ فرد اور جماعت، حاکم اور محکوم کے اغراض میں کوئی تصادم نہ تھا۔ خلیفہ حقیقی معنی میں اُمّت کا سردار اور خادم تھا۔ وہ سادہ مذہبی اخلاقی تہذیب جو مدینے، مکے اور دوسرے شہروں میں پیدا ہوئی تھی رفتہ رفتہ بدویوں میں پھیل رہی تھی۔ مرکزِ خلافت سے پُرجوش مبلغ اور معلّم تبلیغ و ہدایت کے لئے دور دور بھیجے جاتے تھے۔ بلکہ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ ہر ایک مسلمان اپنی اپنی بساط کے مطابق ایک مبلّغ اور معلّم تھا۔

اِسلام کا یہ مبارک دور حضرت علیؓ کے ساتھ ختم ہوگیا۔ ان کی

وفات کے بعد شام کے گورنر معاویہ نے جو ان کی زندگی ہی میں
ان کی اطاعت سے منحرف ہو گئے تھے خلافت پر قبضہ کرکے دمشق
کو دارالخلافہ بنایا۔ معاویہ ابوسفیان کے بیٹے تھے جو بنی امیہ کے
سردار اور اسلام سے قبل قریشِ مکہ کے نہایت با اثر قائد تھے
فتح مکہ کے بعد ابوسفیان اور اُن کے قبیلے نے اسلام قبول کرلیا
لیکن بنی اُمیّہ کے اکثر لوگوں میں جاہلیت کی قبائلی روح اور
وہ آبائی رقابت جو اُنھیں پیمبرِ اسلام کے قبیلے بنی ہاشم تھی بدستور
باقی رہی۔ تیسرے خلیفہ حضرت عثمانؓ بنو اُمیہ میں سے تھے۔ اور ان
کے عہد میں اُمویوں کو بڑا اقتدار حاصل ہوگیا تھا۔ خصوصاً معاویہ
نے شام میں جو مرکزِ اسلام سے بہت دور تھا اور جہاں اسلام کی
حقیقی روح کا اثر بہت کم پہنچا تھا، بڑی دولت اور طاقت جمع
کرلی جس کی مدد سے وہ آگے چل کر خلافت پر قابض ہوگئے۔ اُنھوں
نے اسلامی ریاست کی عظمت و شان کو قائم رکھا بلکہ اور ترقی دی
لیکن اپنی زندگی میں اپنے بیٹے یزید کو ولی عہد بنا کر اور بنو اُمیہ
کی موروثی شاہی حکومت کی بُنیاد ڈال کر اسلامی نظامِ حکومت
کی روح کو کچل دیا۔ بنو اُمیّہ میں مختلف قسم کے حکمراں گزرے
ہیں جن میں فاسق و فاجر یزید بھی تھا جو سید الشہداء امام حسینؓ کی
شہادت کا ذمہ دار ہے اور متقی پرہیزگار عمر بن عبد العزیز بھی
جنھوں نے اپنے عہدِ حکومت میں خلافتِ راشدہ کی یاد کو تازہ

کر دیا۔ لیکن مجموعی طور پر اسلامی ریاست بنو امیہ کے زمانے میں جمہوری
الٰہی ریاست نہیں رہی بلکہ عرب کی قومی شاہی ریاست بن گئی۔

اگرچہ بازنطین کی ہمسایہ سلطنت کے اثر سے اموی خلفا کے
دربار کی شان و شوکت بڑھ گئی تھی پھر بھی ان میں ایک حد تک
عرب کی سادگی باقی تھی۔ خلیفہ خود نماز میں امامت کرتا تھا اور مسجد
میں خطبہ پڑھتا تھا۔ اور اس کا برتاؤ کم سے کم اپنی عرب رعایا
کے ساتھ رعونت اور تکلف سے خالی تھا۔ اموی خلفا نے اپنی
ساری توجہ سلطنت کی توسیع و استحکام میں صرف کر دی۔ ان کے
زمانے میں سندھ فتح ہوا، پورے شمالی افریقہ اور سارے اسپین
پر اسلامی جھنڈا لہرایا اور اسلامی سلطنت بحر ہند سے بحر اوقیانوس
تک تین اقلیموں میں پھیل گئی۔ بنو امیہ شاعری، موسیقی اور فن تعمیر
کے قدردان تھے مگر مذہبی تبلیغ و ہدایت اور علم و حکمت سے ان
میں سے اکثر کو کوئی خاص دلچسپی نہیں تھی۔ اسلامی علوم، تفسیر،
حدیث، فقہ اور عربی زبان کی صرف و نحو اسی زمانے میں مرتب
ہوئی مگر شام میں نہیں بلکہ حجاز اور عراق میں۔ اور حکومت کی
ہمت افزائی سے نہیں بلکہ عام مسلمانوں کے دینی جوش اور
افراد کے علمی ذوق سے۔

گو بنو امیہ نے دین کی کوئی خاص خدمت نہیں کی پھر بھی ان
کے زمانے میں اسلامی ریاست توسیع اور ترقی کے انتہائی نقطے پر

پہنچ گئی۔ مجموعی طور پر اسلام کا نظامِ معاشرت اور نظامِ عدالت برقرار رہا۔ ان کے اکثر خلفا ظاہری احکام شریعت کے پابند تھے۔ مگر دربار کی زندگی میں شراب نوشی اور عیش پرستی کو دخل ہو گیا تھا اور اس کا اثر عوام پر پڑ رہا تھا۔ ریاست کے دستور کو بدلنے کے سوا جس نے اسلامی معاشرے کی آئندہ نشوونما پر مہلک اثر ڈالا، انھوں نے مسلمانوں کے عقائد و اعمال میں کوئی دخل نہیں دیا۔ اگر سب مسلمان نہیں تو عرب ضرور اُموی خلفا کی حکومت سے مجموعی طور پر مطمئن تھے۔ پھر بھی ایسے لوگ موجود تھے جو ان کی خاندانی شاہی حکومت کو غیر اسلامی سمجھتے تھے۔ ایک بڑی جماعت پیمبرِ اسلام کے خاندان (اہلِ بیت) کو روحانی اقتدار کے علاوہ سیاسی حکومت کا بھی مستحق سمجھتی تھی اور اہلِ ایران جو بنو اُمیہ کی قوم پرور پالسی سے ناراض تھے اُس جماعت سے ہمدردی رکھتے تھے۔ اُموی خاندان کے آخری حکمراں مروان کے زمانے میں بنو عباس نے اس صورتِ حال سے فائدہ اٹھا کر اُموی حکومت کا خاتمہ کرنے کی کوشش کی۔ اہلِ بیت کی حمایت کے پردے میں انھوں نے عوام کی ہمدردی حاصل کی۔ خصوصاً عراق اور ایران میں۔ آخر ۷۵۰ء میں اُمویوں کو شکست دے کر انھوں نے اپنے خاندان کی حکومت قائم کر لی۔

بنو عباس کی خلافت سے ایک طرف تو مسلمانوں کی علمی
اور تمدنی ترقی اور اسلام کی بین الاقوامی تہذیب کے فروغ
کے شاندار دور کا آغاز ہوا مگر دوسری طرف مذہبی اختلاف،
سیاسی انتشار اور طبقوں کا فرق جو بنو امیہ کے زمانے میں شروع
ہو گیا تھا اب زیادہ زور پکڑنے لگا اور ملّتِ اسلامی کی وحدت
کو جو اسلام کے حقیقی مقصد کی تکمیل کے لیے ناگزیر تھی، اندر ہی
اندر گھن کی طرح کھانے لگا۔

اس اسلامی ریاست میں سے جو تین اقلیموں میں پھیلی ہوئی
تھی یورپی حصہ یعنی اسپین کا ملک ابتدا ہی میں عباسیوں کے
قبضے سے نکل گیا، اور بنی اُمیہ کے خاندان کے ایک شہزادے
نے جو اپنی جان بچا کر وہاں پہنچا تھا، عباسیوں کے مقابلے میں
ایک طاقت ور خود مختار ریاست قائم کر لی جو اپنے آپ کو
خلافت کہتی تھی۔ لیکن چونکہ ایشیا کے وسیع مقبوضات خصوصاً
عرب اور مقاماتِ مقدسہ عباسیوں کے ماتحت تھے اس لئے
تاریخ میں خلافتِ اسلامی کا لقب انھیں کی حکومت کے لئے
مخصوص کر دیا گیا۔ تقریباً سو سال تک درحقیقت اور اس کے بعد
چار سو سال تک برائے نام اسپین اور افریقہ کے کچھ حصّوں کے
سوا کل عالم اسلام کا اقتدارِ اعلیٰ ان کے ہاتھ میں رہا۔ بیچ میں
[illegible]

اثر سے مطلق آزاد رہی اور ان کے مقابلے میں خلافت کا دعوے کرتی رہی لیکن یہ دعویٰ عام طور پر تسلیم نہیں کیا گیا۔ اسلام کا سوادِ اعظم عباسیوں ہی کی حکومت کو پانچسو سال سے کچھ اوپر (۷۵۰ء تا ۱۲۵۸ء) یعنی اس کے ابتدائی دورِ ترقی سے لے کر تدریجی تنزل اور خاتمہ تک خلافتِ اسلامی کا حامل مانتا رہا۔ اس لئے مورخین خلافتِ عباسیہ کو اس عہد کی تاریخ اسلام کا اصلی دھارا سمجھتے ہیں اور ہر دوسری ریاست کی تاریخ کو ایک ضمنی رو کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔

عباسیوں کے پہلے خلیفہ ابو عباس سفاح نے دارالخلافہ کو شام سے بابل کے قصبہ انبار میں منتقل کیا اور اپنے چار سالہ عہدِ حکومت کو حکومتِ عباسی کے استحکام میں صرف کیا۔ اس کے بھائی منصور نے جو اس کا جانشین ہوا دریائے دجلہ کے کنارے ایک عالی شان شہر بغداد کے نام سے تعمیر کیا۔ اس کے زمانے میں حکومت کا تسلط پوری طرح بیٹھ چکا تھا۔ اس نے سلطنت کے انتظام خصوصاً کارکنوں کے تقرر میں ایک نئی پالیسی اختیار کی یعنی قومی تفریق کو چھوڑ کر عرب اور ایران کے لائق شریف آدمیوں کو منتخب کیا۔ بلکہ اکثر ایرانیوں کو ترجیح دی۔ حتی الامکان وہ اپنے عمال طاقت ور اور با اثر خاندانوں میں سے نہیں بلکہ معمولی

خاندانوں سے لیتا تھا اور انھیں وقتاً فوقتاً تبدیل کرتا رہتا تھا۔ تاکہ ان کو ریاست سے الگ ہو کر خود مختار ہونے کا موقع نہ ملے۔ حسنِ انتظام اور امن و امان کی برکت سے سلطنت کی آمدنی کہیں سے کہیں پہنچ گئی۔ اگرچہ منصور کو دولت جمع کرنے کا بہت شوق تھا پھر بھی اُس نے فلاحِ عامّہ کے کاموں میں دل کھول کر روپیہ صرف کیا۔ سلطنت کے مختلف حصوں میں سڑکیں، سرائیں، بازار، نہریں، فوارے تعمیر کیئے گئے۔ ریاست نے غربا کی امداد، علوم فنون کی خدمت، تجارت و صنعت کی ترقی کو اپنے خاص فرائض میں داخل کر لیا اور ان فرائض کو انتہائی جوش و خروش سے انجام دینے لگی۔

بنو عباس کے پانچویں خلیفہ ہارون رشید (۷۸۶ء تا ۸۰۹ء) کے زمانے میں عباسی سلطنت ترقی کی انتہائی منزل پہ پہنچ گئی دربار کی شان و شوکت، رعایا کی خوش حالی، علوم و فنون کی ترقی، امن و امان، عدل و انصاف کے لحاظ سے ہارون کا زمانہ تاریخ کا ایک درخشاں دور ہے۔ اس میں صرف ایک ہی سیاہ دھبّہ نظر آتا ہے اور وہ برمکی وزیروں کے خاندان کا قتل ہے جن کے حسنِ خدمت کو خلافتِ عباسیہ کی ترقی میں بہت کچھ دخل تھا۔

ہارون کے بعد اس کے بیٹوں امین اور مامون میں

جانشینی کی جنگ شروع ہوئی جو در اصل دربار کی عرب پارٹی اور
ایرانی پارٹی کی نزاع تھی۔ مامون کی ماں ایرانی تھی لہذا ایرانیوں
نے اس کی حمایت کی۔ پچھلے خلفا کی پالیسی نے ایرانی پارٹی کو
زیادہ طاقت ور بنا دیا تھا۔ اور اس کا امیدوار مامون امین
سے کہیں زیادہ قابل تھا۔ اس لئے آخر میں اسی کو کامیابی
ہوئی۔ مامون (۸۱۳ء تا ۸۳۳ء) بڑا کامیاب حکمراں ثابت
ہوا اور اس نے خلافت کی اس عظمت و جلالت کو قائم رکھا
جو اسے ہارون کے زمانے میں حاصل ہو چکی تھی۔ بلکہ علم و فضل
کی قدر دانی اور تعلیم کی اشاعت میں اس کے کارنامے ہارون سے
بھی بڑھ گئے۔ لیکن اس کی دو غلطیاں ایسی ہیں جنھوں نے
آگے چل کر خلافتِ عباسیہ کے استحکام اور ملّتِ اسلامی کی
وحدت کو بہت نقصان پہنچایا۔ ایک تو اس نے طاہر کو خراسان
کا موروثی گورنر مقرر کر کے منصور کی دانشمندانہ پالیسی کو الٹ
دیا اور سلطنت کے عاملوں کے لئے خود مختاری کا دروازہ
کھول دیا۔ دوسرے معتزلہ فرقے کی حمایت کر کے مذہبی عقائد
میں ریاست کی مداخلت کی مثال قائم کی اور اسلام میں ایک
زبردست فتنے کی بنا ڈالی۔

مامون کے جانشین معتصم اور واثق بھی قابل حکمراں تھے
مگر معتصم نے ترکی غلاموں کا گارڈ قائم کر کے اور اسے حد سے

زیادہ قوت دے کر اور واثق نے معتزلہ کی حمایت میں دوسرے مسلمانوں پر تشدد کر کے سلطنت کے زوال کی راہ کھول دی۔ اور ان دونوں کے بعد کمزور حکمرانوں کے زمانے میں زوال کا عمل شروع ہوگیا۔

ترکی گارد جو غلاموں کے بجائے امرا کا طاقتور طبقہ بن گیا تھا سلطنت پر حاوی ہوگیا اور خلیفہ اس کے ہاتھ میں کھلونا بن کر رہ گیا۔ خلافت کے صوبہ دار جن میں سے اکثر مامون کی پالیسی کے مطابق موروثی تھے خود مختار ہو گئے۔ طوائف الملوکی کا بازار گرم ہوگیا۔ پھر بھی خلیفہ کا سیاسی اور مذہبی اقتدار کم سے کم نام کے لئے سارے عالم اسلام میں تسلیم کیا جاتا تھا۔ نویں صدی عیسوی کی آخر اور دسویں صدی کے شروع میں اس سیاسی انتشار کے کھنڈر میں سے دو مستقل ریاستوں کی صورتیں ابھریں۔ ترکستان اور خراسان میں سامانی ریاست جو برائے نام خلیفہ بغداد کو فرمانروا تسلیم کرتی تھی وجود میں آئی۔ اور افریقہ میں فاطمی ریاست قائم ہوئی جس کے حکمرانوں نے نصف صدی کے بعد مصر، شام، فلسطین اور عرب کے ایک حصے پر قبضہ کر کے خلافت کا دعویٰ کیا۔ ۹۳۲ء میں آل بویہ نے سامانیوں سے خراسان چھین کر ایران میں ایک طاقتور حکومت قائم کر لی اور اس کے علاوہ خلیفہ بغداد کی وزارت کا عہدہ بھی حاصل کر لیا۔ خلیفہ کو تو

اُنھوں نے محض شاہِ شطرنج بنادیا اور اس کے نام سے خود حکومت کرنے لگے۔ مگر خلافت کو دوبارہ اُسی طاقت وعظمت کا مالک بنادیا جو اُسے مامون کے زمانے میں حاصل تھی۔ سرکش ترکی فوج کو تقریباً کچل کر اور خود مختار ریاستوں کو جو خلافت کی برائے نام اطاعت کرتی تھیں حقیقی اطاعت پر مجبور کر کے اُنھوں نے سارے مشرقی عالمِ اسلام میں بغداد کی مرکزی حکومت کا سکہ بٹھا دیا۔

۹۶۱ء میں سامانی ریاست کے ایک ترک غلام آلپتگین نے غزنی میں ایک خود مختار حکومت قائم کرلی۔ آلپتگین کا جانشین اُس کا ایک سردار سبکتگین ہوا، سبکتگین اور اس کے بیٹے محمود نے ہندوستان پر حملے کر کے پنجاب کو غزنی کا ایک صوبہ بنالیا۔ محمود نے سامانی ریاست کا خاتمہ کر کے خراسان پر بھی قبضہ کرلیا۔ اور اس کی حکومت پنجاب سے لے کر بحیرۂ اخضر تک پھیل گئی۔ محمود پہلا شخص تھا جس نے سلطان کا لقب اختیار کیا لیکن اس عرصے میں سلجوقی ترکوں نے ماوراالنہر میں ایک چھوٹی سی ریاست قائم کرلی تھی۔ محمود کے ایک جانشین نے سلجوقی فرمانروا طغرل بیگ کے ہاتھ سے شکست کھائی اور اپنے اکثر مقبوضات کھو دیے۔ اب غزنویوں کی حکومت دریائے سندھ کے دونوں کناروں تک محدود رہ گئی۔ یہاں تک کہ ۱۱۸۳ء میں افغانستان کے ایک غوری سردار غیاث الدین نے ان کی

حکومت کا خاتمہ کرکے غزنی میں ایک دوسری ریاست قائم کرلی۔
خلفائے بغداد آلِ بویہ کے تسلط سے تنگ آچکے تھے۔ ان سے نجات پانے کے لئے خلیفہ نے سلجوقیوں کی بڑھتی ہوئی طاقت کا سہارا لیا۔ ۱۰۵۵ء میں طغرل بیگ آلِ بویہ کو شکست دے کر ان کی جگہ خلیفہ کا مشیر اور وکیلِ مطلق بن گیا۔ خلیفہ نے اُسے سلطان کا لقب دے کر عرب اور ایران کا حاکم مقرر کیا۔
گیارھویں صدی کے آخر تک سلجوقی اسلامی ریاست کے حقیقی مالک رہے۔ ۱۰۹۲ء میں سلجوقی حکمران کی وفات کے بعد اس کے مقبوضات اس کے بیٹوں میں تقسیم ہوگئے اور سلجوقیوں کا جو اثر بغداد پر تھا وہ ختم ہوگیا۔ اس کے بعد ڈیڑھ صدی تک خلفائے بغداد کی حکومت دراصل ایک چھوٹے سے علاقے میں محدود رہی اور عالمِ اسلام میں طوائف الملوکی کا زور رہا۔
اسی زمانے میں فلسطین اور شام میں صلیبی جنگوں کا سلسلہ شروع ہوا اور دو سو سال تک جاری رہا۔ یورپ کی عیسائی ریاستیں اپنی متحدہ طاقت سے اس علاقے پر حملہ کرتی رہیں اور مختلف ترک ریاستیں جو اس علاقے میں یکے بعد دیگرے قائم ہوئیں، ان کا مقابلہ کرتی رہیں۔ ان میں سے ایوبی خاندان کے بانی سلطان صلاح الدین نے تیسری صلیبی جنگ کے دوران میں شجاعت، مروت اور اخلاقی عظمت کے وہ جوہر دکھائے

کہ اسلامی اور عیسائی ملکوں میں افسانوں کا ہیرو بن گیا۔ بارھویں صدی کے شروع سے یورپ کے صلیبی مجاہد عالم اسلام کے بائیں بازو پر مسلسل وار کر رہے تھے۔ تیرھویں صدی سے مغل اس کے داہنے بازو پر ٹوٹ پڑے یہاں تک کہ ۱۲۵۸ء میں ہلاکو نے اس کے قلب پر حملہ کر دیا اور بغداد کے آخری خلیفہ مستعصم کو قتل کر کے خلافت عباسیہ کا خاتمہ کر دیا جس کی بدولت اسلام میں، برائے نام ہی سہی مگر ایک وحدت باقی تھی۔ بغداد جو پانچسو سال سے اسلامی تہذیب کا سب سے بڑا مرکز تھا برباد ہو گیا۔

خلافت بغداد کے دائرۂ اثر سے بالکل باہر اسپین کا علاقہ تھا۔ یہاں مسلمانوں کی حکومت ۷۱۱ء سے شروع ہوئی جب طارق اور اس کی چھوٹی سی جماعت نے دس گنے گاتھ لشکر کو شکست دے کر اس سرزمین پر اسلامی جھنڈا گاڑ دیا تھا۔ یہ حکومت مختلف دوروں سے گزرتی ہوئی ۱۴۹۲ء میں سلطنت غرناطہ کے زوال پر ختم ہوئی۔ تقریباً آٹھ سو سال کے عرصے میں عرب مسلمانوں نے اسپین میں اسلامی تہذیب کا ایک شاندار نمونہ مغربی دنیا کے سامنے پیش کیا جس نے یورپ کی ذہنی زندگی پر بڑا اثر ڈالا اور اس کی نشاۃ ثانیہ میں اہم حصہ لیا۔ اگرچہ اسپین کے عیسائی حکمرانوں نے مسلمانوں کو نیست و

نابود کرنے کے بعد انتہائی کوشش کی کہ ان کی تعمیر کی ہوئی تہذیب
کا بھی نام و نشان مٹا دیں مگر اس تہذیب کے آثار اسپین کی
سرزمین پر اب تک موجود ہیں اور اس کی عظمت کی داستان
تاریخ کے صفحات میں اب تک محفوظ ہے۔

ہم نے اسلام کی تاریخ کا جو مختصر سا جائزہ لیا اُس میں
ہمیں تین دور الگ الگ نظر آتے ہیں۔ پہلا صدر اسلام کا
دور ہے جو آں حضرت کی ہجرت سے شروع ہو کر حضرت علیؓ
کی شہادت پر ختم ہوتا ہے۔ دوسرا بنی اُمیہ کی خلافت کا،
اور تیسرا بنو عباس کی خلافت کا۔ پہلا دور جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں
اسلام کے تصور زندگی کے مکمل اظہار کا دور ہے یعنی دین
و دنیا، فرد و جماعت، اور حاکم و محکوم کی ہم آہنگی کا؛ ایک
ایسے معاشرے کا جو نسل اور رنگ، طبقے اور ملک کی تفریق
سے آزاد، ایک واحد عقیدے اور مقصد کے رشتے سے
مربوط تھا۔

دوسرے دور میں اتحاد کی ظاہری سطح کے نیچے اختلاف
کی لہریں اُٹھنے لگتی ہیں۔ یعنی بنو اُمیہ اپنی خاندانی شاہی حکومت
قائم کر کے حاکم و محکوم، ریاست اور معاشرے کا فرق پیدا
کر دیتے ہیں۔ مگر یہ فرق اتنا نہیں کہ تصادم کا باعث ہو۔

بنو اُمیہ کی ساری توجہ اپنے مقبوضات کی توسیع اور سیاسی قوت کے حصول اور استحکام تک محدود رہتی ہے۔ اسلام کے دینی اور اخلاقی مقصد سے انھیں کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ مگر مجموعی طور پر وہ اُس کی مخالفت یا اُس کے اُصول میں مداخلت کی جرأت بھی نہیں کرتے ان کے زمانے میں عرب اور غیر عرب میں اختلاف کا احساس پیدا ہوتا ہے اور ان کی عرب پرور قومی پالسی کی وجہ سے اور زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ دربار کی عیش پرستی اور دولت کی افراط کا اثر کسی حد تک عربوں کی عام زندگی پر پڑتا ہے مگر پھر بھی اُن میں سادگی، جفاکشی، ہمّت اور ولولہ باقی ہے اور وہ بہادر سپاہیوں کی حیثیت سے ریاست کی اور پُرجوش مبلغوں کی حیثیت سے دین کی خدمت کرتے ہیں۔

تیسرے دور میں اختلاف اور انتشار کی قوتیں اور زور پکڑتی ہیں۔ بنو عباس نے خلافت اس طرح حاصل کی تھی کہ اہلِ بیت کی حکومت کے داعی بن کر انھوں نے عربوں اور ایرانیوں کو بنو اُمیہ کی مخالفت پر اُبھارا اور ان کو شکست دے کر خود ہی خلافت پر قبضہ کر بیٹھے۔ اس عہد شکنی کی وجہ سے جو ردِعمل عام مسلمانوں میں ان کی حکومت کے خلاف شروع ہوا وہ پہلے چند خلفا کی غیر معمولی قابلیت اور حسنِ انتظام کی بدولت دبا رہا مگر ان کے بعد ان کے جانشینوں کے زمانے میں خلافت کو جمہور مسلمین کی حمایت

حاصل نہیں رہی۔ اب معاشرے اور ریاست، ملت اور حکومت میں قطعی تفریق ہوگئی۔ خلیفہ ملت کے تعاون سے نہیں بلکہ اپنی تنخواہ دار فوج اور ملازموں کی مدد سے حکومت کرنے لگا۔

اُدھر عباسی عہد کے آغاز ہی سے ریاست کی دولت اور طاقت کے ساتھ ساتھ خلیفہ کی شان و شوکت، اختیار اور اقتدار میں اضافہ ہو رہا تھا۔ یہاں تک کہ اُس میں اور مطلق العنان بادشاہوں میں صرف اتنا فرق باقی رہ گیا تھا کہ اُسے نظامِ عدالت میں قانونِ شرع کی پابندی کرنی پڑتی تھی اور انصاف کا ایک مقررہ معیار قائم رکھنا پڑتا تھا۔ یہ شاہی حکومت جو قانونِ شرع سے محدود تھی دوسری مسلمان ریاستوں کے لئے نمونہ بن گئی بعض اوقات عباسی خلفا اور دوسرے مسلمان حکمرانوں نے اُن قیود کو بھی توڑ ڈالا جو شرع کا قانونِ عدل ان کی حکومت پر عائد کرتا تھا۔ لیکن عموماً اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عام مسلمانوں میں ایک شورش برپا ہوگئی اور مستبد بادشاہ کو اپنا طرزِ عمل بدلنا پڑا یا اپنے تخت سے اور کبھی کبھی اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا۔

سیاسی آزادی اور مساوات کے اس طرح کمزور ہو جانے کا لازمی نتیجہ سیاسی انتشار تھا۔ جب خلیفہ کی پشت پر جمہورِ مسلمین کی طاقت نہ رہی تو اُس کے لئے اسلامی ریاست کی وحدت کا قائم رکھنا ناممکن ہو گیا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ عباسی خلافت کے

قائم ہوتے ہی اسپین مشرقی اسلامی ریاست سے الگ ہوگیا۔ باقی سلطنت پہلے چند خلفا کے زمانے میں ان کے غیر معمولی تدبر کی بدولت سلامت رہی۔ مگر کمزور خلفا کے ہاتھ میں آتے ہی ٹکڑے ٹکڑے ہوکر رہ گئی۔ علاوہ اور وجوہ کے اس میں باطنیہ، قرامطہ اور اسمٰعیلیہ وغیرہ کی نیم مذہبی نیم سیاسی تحریکوں کو بہت دخل تھا جو ایک مدت تک اندر ہی اندر خلافتِ عباسیہ کی جڑیں کھودتی رہیں اور پھر علانیہ بغاوت پر اتر آئیں۔ یہاں تک کہ افریقہ اور مصر میں فاطمیوں کی جداگانہ خلافت قائم ہوگئی۔ آلِ بویہ اور آلِ سلجوق کی کوششوں سے سیاسی وحدت کسی حد تک پھر قائم ہوئی مگر یہ عارضی ثابت ہوئی۔ بغیر اس اندرونی وحدت کے جو اسلام کی جمہوری روح نے پیدا کی تھی۔ بڑے سے بڑے حکمراں کا ذاتی اثر اور بڑی سے بڑی فوج کی قوت بھی محض ایک سطحی اور عارضی سیاسی وحدت پیدا کرسکتی تھی۔

مگر اس سیاسی انتشار کے باوجود اسلامی ریاستوں کی رعایا میں مجموعی مذہبی اور تہذیبی ہم رنگی کی وجہ سے ایک گہرا احساسِ وحدت اور احساسِ اخوت برابر موجود رہا۔ اس تہذیبی وحدت کو اپنے اظہار کے لئے ایک مرکز کی ضرورت تھی۔ اسی ضرورت نے خلافت کو ایک مرکزی ادارے کی حیثیت سے صدیوں تک باقی رکھا۔ مقامِ خلافت بغداد، جو جغرافی حیثیت سے مشرقی عالم

وسلام کے وسط میں باقی تھا، اپنا سیاسی اقتدار کھو چکنے کے بعد بھی
مسلمانوں کا تہذیبی مرکز رہا یہاں تک کہ تیرھویں صدی عیسوی کے
وسط میں ہلاکو کے حملے نے خلافت اور مقامِ خلافت کو برباد کر دیا
اور اسلام کی تاریخ کا چوتھا دور شروع ہو گیا جس میں سیاسی لا
مرکزیت کے ساتھ تہذیبی لامرکزیت نے مل کر رہی سہی وحدت
کو ختم کر دیا۔ اِس کے بعد عباسی خاندان کی ایک شاخ مصر کے
مملوک سلاطین کی حمایت میں بغیر سیاسی اقتدار کے برائے نام
خلافت کی حامل رہی۔ یہاں تک کہ اس سلسلے کے آخری خلیفہ
نے ۱۵۱۷ء میں خلافت کا لقب عثمانی ترک فرمانروا سلطان
سلیم کی طرف منتقل کر دیا جو اس خاندان میں ۱۹۲۰ء تک باقی رہا
لیکن یہ محض ضابطے کی خانہ پُری تھی۔ سیاسی یا مذہبی مرکزیت
کا تو کیا ذکر ہے مصر کی عباسی خلافت یا ترکی کی عثمانی خلافت عالم
اسلام کا تہذیبی مرکز بھی نہ بن سکی۔ تیرھویں صدی کے نصفِ آخر
سے اسلامی ملکوں میں مشترک تہذیب کا عنصر رفتہ رفتہ کمزور
ہونے لگا اور ملکی یا مقامی عنصر قوت پکڑنے لگا۔

خلافتِ عباسیہ کے سلسلے میں اسلام کی سیاسی تاریخ پر یہ
تنقید ہم نے مساوات اور سیاسی و معاشرتی وحدت کے اُس
بلند معیار کے مطابق کی ہے جو اسلام نے دنیا کے سامنے پیش کیا تھا

ورنہ اگر عہدِ وسطیٰ کے معیار کے مطابق خصوصاً یورپ کی ریاستوں کے مقابلے میں دیکھا جائے تو اسلامی ریاست ایک ترقی پسند اور رعایا پرور ریاست تھی۔ عدل و انصاف، مذہبی رواداری اور حسنِ انتظام میں عموماً اسلامی ریاستیں امتیاز رکھتی تھیں اور تہذیب و تمدن کی ترقی، علوم و فنون کی سرپرستی میں تو دنیا کی کوئی ریاست ان کا مقابلہ نہیں کر سکتی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ صفات سب ریاستوں اور حکمرانوں میں یکساں نہیں تھیں۔ بعض کے دامن پر وحشت اور جہالت، ظلم و استبداد کے دھبے نظر آتے ہیں۔ یورپی مورّخ اس معاملے میں عربوں اور ترکوں کے فرق پر زور دیتے ہیں۔ عرب ریاست اور عرب تہذیب کی وہ مجموعی طور پر انتہائی تعریف اور ترکی ریاست اور تہذیب کی سخت مذمت کرتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں جہاں شاہی طرزِ حکومت ہو وہاں ریاست کی اچھائی یا بُرائی بڑی حد تک حکمراں کی ذاتی سیرت کا عکس ہوتی ہے۔ یہی صورت اسلامی ملکوں میں تھی اور اس میں عرب اور غیر عرب کی تخصیص نہیں تھی۔ پھر بھی یہ ماننا پڑے گا کہ عرب ریاستوں اور ترک ریاستوں میں مجموعی طور پر فرق نظر آتا ہے۔ لیکن یہ فرق قومی سیرت سے کہیں زیادہ اس بات پر مبنی ہے کہ عرب اسلام کا تہذیب آموز اثر ترکوں کے مقابلے میں زیادہ عرصے سے قبول کر رہے تھے۔ مسلم ترک ریاستوں

کی نشو ونما پر نظر ڈالئے تو آپ دیکھیں گے کہ جوں جوں ان پر
اسلام کا اثر گہرا ہوتا جاتا ہے ان کی ابتدائی وحشت و جہالت
میں کمی ہوتی جاتی ہے اور تہذیب و تمدن کا رنگ نکھرتا آتا ہے
اب رہی عرب اور ترک تہذیب کی تفریق تو اس معاملے میں
یورپی مورّخ غلطی پر معلوم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں
کہ عرب ترک اور دوسری قومیں جنھوں نے اسلام قبول کیا
اپنی اپنی قومی خصوصیات رکھتی تھیں۔ لیکن اُس زمانے میں
جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں مشترک اسلامی تہذیب عالمِ اسلام کی
زندگی پر اس طرح چھائی ہوئی تھی کہ یہ قومی خصوصیات دب کر
رہ گئی تھیں۔ جس چیز کو یورپی مورّخ عرب تہذیب کہتے ہیں وہ
در اصل اسلامی تہذیب تھی جس کی تعمیر میں بلا تفریق ہر قوم کے
مسلمان شریک تھے۔ لیکن چونکہ اس تہذیب نے اظہارِ فکر اور
مبادلہ خیال کا ذریعہ عربی زبان کو بنایا تھا اس لئے یہ غلط فہمی
ہوتی ہے کہ یہ عربوں کی قومی تہذیب تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ عربی
زبان سب مسلمانوں کی مذہبی اور علمی زبان تھی اور جو تہذیبی
سرمایہ اس کے اندر تھا اس کے پیدا کرنے میں ہر قوم کے مسلمان
شریک تھے اگرچہ عرب شریکِ غالب تھے۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اسلام نے جو انقلابی تحریک
مساوات اور وحدت کی شروع کی تھی وہ مستقل کامیابی

حاصل نہ کر سکی اور عہدِ وسطیٰ میں ایک بین الاقوامی جمہوری ریاست عالمِ اسلام میں قائم نہ رہ سکی۔ لیکن ایک بین الاقوامی اسلامی تہذیب و معاشرت تاریخِ اسلام کی ابتدائی چھ صدیوں میں بلکہ ایک حد تک اُس کے بعد بھی باقی رہی۔ چنانچہ اس عہد کی اسلامی تہذیب کو ایک وحدت سمجھ کر ہم اس کے مختلف پہلوؤں پہ ایک مجموعی نظر ڈال سکتے ہیں۔

اسلام کی بہت بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اُس نے مطالعہ کائنات اور تعقل و تفکر کی یہاں تک تاکید کی کہ مسلمان طلبِ علم کو ایک مذہبی فریضہ سمجھنے لگے۔ صراحت کے ساتھ قرآن میں صرف عالمِ طبیعی اور عالمِ تاریخ کے مطالعے پر زور دیا گیا ہے۔ ممانعت ما بعد الطبیعیات کی بھی نہیں ہے لیکن اُسے اتنی اہمیت نہیں دی گئی کہ خاص طور پر اُس کے مطالعہ کا حکم دیا جائے۔ علاوہ اور وجوہ کے یہ بھی ایک بڑی وجہ ہے کہ اسلام نے جو زبردست ذہنی حرکت عربوں اور دوسری قوموں میں پیدا کی وہ زیادہ تر صحیح علمی فکر اور تاریخی فکر کی شکل میں اور کمتر ما بعد الطبیعی فکر کی شکل میں ظاہر ہوئی۔

کچھ تو زندگی کی ضرورتوں نے اور کچھ علم کی لگن نے جو مسلمانوں کے دل میں ابتدا ہی سے پیدا ہو گئی تھی سب سے پہلے انھیں علمِ دین کی ترتیب کی طرف متوجہ کیا۔ خلافتِ راشدہ کے زمانے

میں عقیدے اور عمل کا جو مسئلہ پیدا ہوتا تھا اُسے ذی علم صحابی
خلیفہ کی سرکردگی میں کلامِ الٰہی اور سنتِ رسول کے مطابق طے
کر دیتے تھے۔ اس کے بعد بنو اُمیہ کا دور آیا اور اسلامی ریاست
کی توسیع کے ساتھ مسلمانوں کو دوسری قوموں سے سابقہ پڑا تو
نئے نئے ذہنی اور عملی مسائل ان کے سامنے آئے جن کو کتاب
و سنت کی روشنی میں حل کرنے کے لئے علم العقائد اور علم الفرائض
کی باقاعدہ تدوین کی ضرورت محسوس ہوئی۔

عقائد میں سب سے پہلے جبر و اختیار کی بحث چھڑی جو خدا
اور بندے کے تعلق کے مسئلے کا ایک اہم جز ہے۔ علما کا ایک گروہ
جسے حکومت کی سرپرستی حاصل تھی انسان کے مجبورِ محض ہونے کا
قائل تھا۔ دوسرا گروہ جو ائمہ اہلِ بیت کی تعلیم سے متاثر تھا اُسے
بعض حدود کے اندر فاعلِ مختار قرار دیتا تھا۔ اُس جزوی
اختلاف سے زیادہ اہم کتاب و سنت کی تفسیر کے وہ اُصول
تھے جن کی بنا پر دونوں فریقوں میں یہ اختلاف پیدا ہوا تھا
پہلا گروہ اپنے آپ کو سلف کا پیرو کہتا تھا اور اس کا قائل
تھا کہ خدا اور رسول کے احکام کا وہی مفہوم صحیح ہے جو اگلوں
کے نزدیک تھا۔ پچھلے اس معاملے میں اپنی عقل کو دخل دینے کا
حق نہیں رکھتے۔ دوسرے گروہ کا یہ مسلک تھا کہ ہر زمانہ میں
مسلمہ قابلیت رکھنے والے علما ان احکام کی تفسیر میں اپنی عقل

سے کام لے سکتے ہیں۔ دوسرے گروہ میں زیادہ تر وہ لوگ تھے
جو عام مسلمانوں سے ایک اور مسئلے میں اختلاف رکھتے تھے یعنی
خلیفہ کا تقرر خدا کی طرف سے ہونے کے قائل تھے اور خلافت کو
حضرت علی اور ان کی اولاد کا حق سمجھتے تھے۔ یہ لوگ شیعہ کہلائے
اور انھوں نے آئمۂ اہلِ بیت کے زیرِ ہدایت اپنا علم العقائد اور
علم الفرائض مدون کیا جس کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ مذہبی
احکام کی تعبیر میں عقل و رائے سے کام لیا جا سکتا تھا۔ اصلی
شیعہ آئمہ اثنا عشر کے پیرو کہلاتے ہیں جو اب بھی بہت بڑی
تعداد میں ایران ہندوستان اور دوسرے ممالک میں موجود ہیں
ان کے علاوہ اور بہت سے فرقوں کو جو نیم مذہبی نیم سیاسی
انجمنوں کی شکل میں پیدا ہو کر خلافتِ عباسیہ کی مخالفت کرتے
رہے اور رفتہ رفتہ فنا ہو گئے مورخین شیعہ کے نام سے پکارتے
تھے لیکن انھیں اثنا عشری شیعوں سے ممتاز کرنے کے لئے
غالی کہتے تھے۔

لیکن شیعوں کے علاوہ خود مسلمانوں کے سوادِ اعظم میں پیروانِ
سلف کے مقابلے میں علما کا ایک گروہ موجود تھا جس نے عقائد
کی تدوین میں عقلی فکر اور منطقی استدلال کو دخل دیا۔ پیروانِ
سلف جو آگے چل کر صفاتیہ اور تشبیہہ کہلائے خدا کی طرف
انسانی صفات یہاں تک کہ جسمانیت بھی منسوب کرتے تھے

ان کے حریفوں نے جو معتزلہ کے نام سے مشہور تھے توحید کی منطقی تحلیل کر کے خدا کا تصور ایک واحد اور قدیم ذات کی حیثیت سے کیا اور قدیم صفات کے وجود کو توحیدِ ذات کے منافی سمجھ کر اس سے انکار کر دیا۔ علم، قدرت اور دوسری صفات کو جو قرآن نے خدا کی طرف منسوب کی ہیں معتزلہ عینِ ذات کہتے تھے، توحید کے علاوہ خدا کے عدل پر بہت زور دیتے تھے، اسے شر کا خالق نہیں بلکہ صرف خیر کا خالق مانتے تھے، اور شر کے وجود کی عجیب پیچیدہ تاویلیں کرتے تھے۔ ہر طرح کے علم کا ذریعہ وہ عقل کو قرار دیتے تھے اور مذہب کو اسی بنا پر قابلِ قبول مانتے تھے کہ وہ عقل کے مطابق ہے۔

معتزلہ کا طرزِ خیال بجائے خود کیسا ہی کیوں نہ ہو مگر یہ اسلام میں فلسفیانہ فکر کی ابتدا تھی۔ اگر عوام کی مخالفت اور آگے چل کر ریاست کا احتساب آزادیٔ فکر کا گلا نہ گھونٹ دیتا تو غالباً یہ عقلیت کی تحریک زیادہ وسعت اور گہرائی حاصل کرتی، اور جہاں تک روحِ مذہب عقلی تصورات کی شکل میں ظاہر کی جا سکتی ہے اس حد تک مذہبِ اسلام کا ایک منظم فلسفہ مرتب کر دیتی۔ مگر بدقسمتی سے یہ اپنی نشو و نما کی پہلی ہی منزل میں سیاسی اغراض کی کشمکش کا شکار ہو گئی۔ جب عباسی خلیفہ مامون اپنے علمی ذوق کی وجہ سے اعتزال کی طرف مائل ہوا تو عام

مسلمانوں خصوصاً عربوں میں جو یوں بھی بنو عباس کی حکومت سے مطمئن نہ تھے ایک شورش برپا ہوگئی جسے فقہا کے گروہ نے اور بھی بھڑکا دیا۔ خلیفہ نے ضد میں آکر معتزلہ کے خیالات کو قریب قریب سرکاری عقیدے کی حیثیت دے دی اور اس عقیدے کی تبلیغ کی کوشش کردی۔ اس کے دو جانشینوں معتصم اور واثق نے اس پالسی کو جاری رکھا اور مخالفت کو دبانے میں انتہائی تشدد سے کام لیا۔ لیکن اگلے خلیفہ متوکّل کے زمانے سے حکومت کی پالسی میں کایا پلٹ ہوگئی اور وہ عوام اور فقہا کے ساتھ مل کر معتزلہ کو بے رحمی سے کچلنے لگی۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ خود متوکل اور اس کے بعد کے خلفا کی ذہنی سطح عوام سے اونچی نہ تھی اور کچھ یہ کہ ان کی طاقت اتنی گھٹ گئی تھی کہ بغیر عوام کو خوش کئے کام نہیں چل سکتا تھا۔ شاید انھیں اس بات کا بھی کچھ احساس ہو کہ عقلیت کی تحریک استبدادی حکومت کے لئے بہت خطرناک ثابت ہو سکتی ہے۔

بہر حال جب ایک فاضل متکلم اشعری (۸۷۳ء تا ۹۳۵ء) نے مخالفین اعتزال کے عقائد کو معتزلہ کے بعض عقائد میں سمو کر ایک نظام کی شکل میں مدوّن کر دیا تو یہ نظام سرکاری عقیدے کی حیثیت سے اختیار کر لیا گیا جس کا قبول کرنا ہر مسلمان کے لئے لازمی تھا۔ جو کوئی اس سے اختلاف رکھتا ہو وہ درجہ اختلاف

کے لحاظ سے گمراہ یا ملحد اور اکثر صورتوں میں سزا کا مستوجب سمجھا جاتا تھا۔ مگر اس کے بعد بھی بعض فلسفیانہ مذاق کے عالم گزرے ہیں جو معتزلانہ خیالات رکھتے تھے۔ ان میں سے بعض مثلاً نظام نے طبیعی اور ما بعد الطبیعی فلسفے خصوصاً جوہر فرد اور زمان و مکان کے نظریوں میں قابلِ قدر اضافے کئے۔ لیکن ایک عام ذہنی تحریک کی حیثیت سے اعتزال کا خاتمہ ہو گیا۔ اس کے بعد فلسفہ مذہب متکلمین کے ہاتھ میں پڑ گیا جو یونانی فلسفے کے ان خیالات میں جو تعلیم یافتہ مسلمانوں میں رائج ہو گئے تھے، اور سرکاری عقیدے میں، مطابقت پیدا کرنے کے لئے طرح طرح کی تاویلوں اور موشگافیوں سے کام لیتے تھے۔

علم الفرائض کی نشوونما اس سے زیادہ سکون کے ساتھ ہوئی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ خدا اور رسول کے احکام کے مطابق مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے لئے ایک ضابطہ قانون مرتب کر دیا جائے۔ اس میں بھی وہی بحث چھڑی کہ قانون کی تعبیر میں روایت کو زیادہ اہمیت دی جائے یا عقل و رائے کو۔ مدینہ کا مذہب فقہ روایت پر زیادہ زور دیتا تھا اور اس کی تحریک سے احادیث رسول کی تدوین میں خاص اہتمام کیا گیا۔ عراق کے مذاہب فقہ قیاس اور رائے کو اہمیت دیتے تھے۔ ان میں سے شیعی فقہ نے تو اپنا

الگ ہی راستہ اختیار کیا لیکن امام ابوحنیفہؒ کا مذہب فقہ سرکاری قانون تسلیم کر لیا گیا۔ حنفی فقہ کے علاوہ مالکی، حنبلی، شافعی، تین اور مذاہب بھی راسخ العقیدہ مسلمانوں میں کسی حد تک رائج ہوئے اور بعض ریاستوں میں سرکاری طور پر تسلیم کئے گئے مگر بحیثیت مجموعی حنفی فقہ کو مسلمانوں کے سوادِ اعظم میں عام مقبولیت اور اسلامی ریاست میں سرکاری قانون کی حیثیت حاصل رہی۔

قرآن کی تفسیر اور عقائد و فقہ کی تدوین کے سلسلے میں، زبان کے بہت سے مسائل پیدا ہوئے اور غیر ملک کے مسلمانوں کو مذہبی تعلیم کی غرض سے عربی سیکھنی پڑی۔ اس لئے اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ عربی لغت اور صرف و نحو وغیرہ کے باقاعدہ اصول منضبط کر لئے جائیں۔ رواج اور اصول محاورے اور منطق کے صحیح امتزاج سے عربی زبان کی لسانیات تھوڑے ہی دن میں اُس علمی صحت کے ساتھ مرتب ہوگئی جو دوسری کلاسیکی زبانوں کو صدیوں میں حاصل ہوئی تھی۔ عربی لسانیات کی تعمیر میں ایرانیوں کا حصّہ عربوں سے کم نہ تھا چنانچہ جیّد نحوی سیبویہ ایرانی تھا۔ ایک مدت تک عربی دنیا کے مسلمانوں کی علمی اور تہذیبی زبان رہی اور اس کی صرف و نحو، عروض اور معنی و بیان نے اسلامی ملکوں کی مقامی زبانوں کے لئے

نمونے کا کام دیا۔ اس لئے عربی لسانیات کی نشو ونما نہ صرف عرب بلکہ کل عالم اسلام کی ذہنی تاریخ میں اہمیت رکھتی ہے۔

شعر کے میدان میں بھی اسلام نے عربوں کی قدرتی ذوق کی تہذیب و تکمیل کر کے ایک پاکیزہ اور جاندار عشقیہ اور رجزیہ شاعری پیدا کی۔ لیکن بہت جلد عربی شاعری پر شاہی دربار کا رنگ چڑھنے لگا جہاں ایرانی اثرات کار فرما تھے۔ عرب کی سادگی، اصلیت اور فطری جوش پر ایران کی خیال آفرینی اور رنگین بیانی غالب آنے لگی۔

نہ صرف خلافتِ عباسیہ بلکہ قریب قریب سب چھوٹی بڑی اسلامی ریاستیں شعر و ادب کی بے حد قدردان تھیں۔ اِس دور کی عربی شاعری اور اس کے بعد کی ایرانی شاعری جس نے سامانی، غزنوی، سلجوقی اور دوسرے درباروں میں پرورش پائی فنی خوبیوں کے لحاظ سے دنیا کے ادب میں بلند درجہ رکھتی ہے۔ خصوصاً فارسی غزل میں عشقِ مجازی اور عشق الٰہی کے گہرے جذبات کا لطیف ترین اظہار نظر آتا ہے۔ اگرچہ ان چھ صدیوں میں جن پر ہم تبصرہ کر رہے ہیں عرب اور ایران کی شاعری نفسِ مضمون اور طرزِ بیان کے لحاظ سے بے شمار رنگا رنگ نمونے پیش کرتی ہے جن کو کسی ایک پیمانے سے نہیں ناپ سکتے پھر بھی اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ دربار کے اثر میں آنے کے

بعد خصوصی طور پر مسلمانوں کی شاعری روحِ اسلام کے مطابق اجتماعی اقدار کی حامل اور حقیقی زندگی کی ترجمان نہیں رہی بلکہ اپنی ادنیٰ شکل میں اُمرا اور سلاطین کی تفریحِ طبع کا وسیلہ اور اعلیٰ شکل میں حسیّ یا روحانی ذوقِ جمال کی تسکین کا ذریعہ بن کر رہ گئی۔ نثر کے خالص ادب پر بھی بڑی حد تک یہی بات صادق آتی ہے۔

اسلامی ذہن کا اصلی کارنامہ علومِ اجتماعی اور علومِ طبیعی کے میدان میں نظر آتا ہے۔ قرآن نے عالمِ تاریخ اور عالمِ فطرت کے مطالعے کی جو تاکید کی تھی اُس نے مسلمانوں میں مذہبی بصیرت کے علاوہ وہ ثبوتی علمی روح پیدا کر دی جس کی بدولت انسان زندگی اور کائنات کے بارے میں قیاس آرائی کرنے کے بجائے انتہائی صبر اور دیدہ ریزی سے نفسِ امری واقعات پر نظر ڈالتا ہے اور مشاہدے کی ٹھوس بنیاد پر آہستہ آہستہ صحیح علم کی مستحکم عمارت تعمیر کرتا ہے۔

تاریخ نگاری کی ابتدا ابنِ اسحٰق کی سیرتِ رسول سے ہوئی جو ایک سیدھی سادی ابتدائی کوشش تھی۔ مگر اس لحاظ سے خاص امتیاز رکھتی ہے کہ باوجود اس انتہائی مذہبی عقیدت کے جو مؤلف آں حضرت سے رکھتا تھا اس نے واقعات کے بیان میں مبالغے اور رنگ آمیزی سے مطلق

کام نہیں لیا۔ چنانچہ مستشرقین بھی اسے سیرت کی سب سے مستند کتاب
مانتے ہیں۔

بلاذری (۸۹۲ء وفات) کے زمانے تک تاریخ ایک جدید
فن کی حیثیت اختیار کر چکی تھی جس میں آثارِ قدیمہ، طبیعی اور انسانی
جغرافیہ اور علم الاقوام شامل تھے۔ اس کے بعد مسعودی اور البیرونی
نے جس کی کتاب الہند پر ہم پچھلے باب میں تبصرہ کر چکے ہیں تاریخ
نگاری کے علمی معیار کو اور بلند کر دیا اور طبری، ابنِ کثیر، ابوالفدا
اور دوسرے مورخوں نے اسے قائم رکھا۔ ابنِ خلدون (۱۳۳۲ء
تا ۱۴۰۶ء) نے اپنے مشہور و معروف مقدمے میں معاشرے
کی ابتدا، تہذیب و تمدن کی نشو و نما اور ریاستوں کے عروج
و زوال کے قوانین سے بحث کر کے ایک نئے علم یعنی فلسفہ
تاریخ کی بنا ڈالی اور دنیا کے علمی خزانے میں بیش بہا اضافہ کیا۔
اس کے بعد بھی اسلامی ملکوں میں تاریخ نگاری اس عام انحطاط
سے محفوظ رہی جو علوم و فنون میں شروع ہو گیا تھا۔

علومِ ریاضی اور علومِ طبعی میں پہلے مسلمانوں نے یونانیوں
اور ہندوؤں کی شاگردی کر کے مشرق و مغرب کا موجودہ علمی
ذخیرہ حاصل کر لیا اور پھر اپنی محنت اور تحقیق سے اس میں
قابلِ قدر اضافہ کر کے خود دنیا کے استاد بن گئے۔ سریانی

اور یونانی زبان سے چند متفرق کتابوں کا ترجمہ بنو امیہ کے زمانے میں بھی ہوا تھا مگر دراصل یہ کام منصور عباسی کے زمانے سے شروع ہوا۔ ہارون رشید کے عہد میں علمی کتابوں کے ترجمے کے لئے ایک بیت الحکمت قائم ہوا جسے مامون نے اور زیادہ ترقی دی۔ اس کے ارکان میں عرب مترجمین کے علاوہ بعض ہندو اور شامی عیسائی بھی شامل تھے سنسکرت سے، جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں چرک اور برہم گپت کی تصانیف کے علاوہ علوم طب اور ہیئت و نجوم کی اور بہت سی کتابوں کا ترجمہ کیا گیا۔ یونانی سے ادب کی چند متفرق کتابوں کو چھوڑ کر زیادہ تر فلسفہ، منطق، علوم طبیعی اور طب کی کتابیں ترجمہ کی گئیں جن میں بطلیموس، اقلیدس، بقراط اور جالینوس کی چند کتابیں اور افلاطون اور ارسطو کی متعدد تصانیف شامل تھیں۔ ان کے علاوہ فلوطین اور دوسرے اشراقی اور نو فلاطونی حکما کی بعض کتابیں بھی عربی میں منتقل ہوئیں۔

ترجمے کے کام کے ساتھ اوریجنل تحقیق اور تصنیف کا کام بھی ابتدا ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ منصور کے زمانے میں نہاوندی نے ہیئت پر کئی کتابیں لکھیں اور اپنے ذاتی مشاہدات کی بنا پر مستعمل کے نام سے ایک زیچ تیار کی جو ہندوؤں اور یونانیوں کے نقشوں سے بہتر تھی۔ مامون کے عہد میں کئی ہیئت دانوں نے مل کر اس زیچ پر نظر ثانی کی اور اعتدال لیل و نہار، سورج گرہن

چاند گرہن، بوم و دار ستاروں اور دوسرے مظاہر فلکی کے متعلق بہت سے نئے مشاہدات کیے۔ ابو معشر کی مشہور و معروف زیچ بھی اسی عہد میں تیار ہوئی۔ موسیٰ ابن شاکر کے تین بیٹے محمد، احمد، اور حسن بھی اس دور کے جید ہیئت داں تھے۔ انھوں نے اجرام فلکی کی حرکات اور ارتفاع وغیرہ کا حساب اس عہد کے ابتدائی آلات کی مدد سے اس قدر صحت سے لگایا کہ یورپ کی جدید ترین تحقیقات بھی اس میں کچھ زیادہ ترمیم نہیں کر سکی ہے۔ انھوں نے بحیرۂ قلزم کے کنارے طول البلد کے ایک درجے کی پیمائش کر کے زمین کا حجم معلوم کیا۔ البطانی (سنہ ۹۲۹ء وفات) کے زمانے تک مسلمان علما نے ہیئت کو ایک باضابطہ علم کے درجے پر پہنچا دیا تھا۔ خلافت بغداد کے علاوہ دوسری اسلامی ریاستوں خصوصاً مصر اور اسپین میں بھی علم ہیئت کی تحقیق کا سلسلہ جاری رہا اور رصد گاہیں تعمیر کی گئیں۔ مصر میں آلۂ رقاصہ کا موجد ابن یونس اور جید طبعی ابن الہیثم ہیئت میں بھی ید طولیٰ رکھتے تھے۔ ابن یونس کی زیچ الاکبر حاکمی صدیوں تک ہیئت کی سب سے مستند تصنیف مانی جاتی رہی۔ مشرقی ترک ریاستوں میں البیرونی، عمر خیام اور الغ بیگ نے اس علم کو اس نقطے پر پہنچا دیا جہاں سے یورپ کی جدید علم ہیئت تک کچھ زیادہ فاصلہ نہیں تھا۔

علوم ریاضی میں جبر و مقابلہ عربوں ہی کی ایجاد سمجھا جاتا ہے۔ اس کے کچھ ابتدائی تصورات یونانیوں کو بھی تھے لیکن دو درجی مساوات اور دو عددی مسئلہ وغیرہ جن کی بدولت اسے ایک فن کی حیثیت حاصل ہوئی مسلمان ریاضی دانوں کی ایجاد ہے۔ ان ہی نے سب سے پہلے جبر و مقابلہ کا استعمال علم مثلث میں کیا اور مماس اور جیب وغیرہ سے کام لیا۔ علم مثلث کروی بھی ان ہی کی ایجاد ہے۔

جغرافیہ اور سفرنامہ عربوں کا خاص میدان ہے۔ انھوں نے بحری قطب نما ایجاد کر کے جہازرانی کو اتنی ترقی دی کہ اس سے پہلے کبھی نہیں ہوئی تھی۔ اور پرانی دنیا کا کونہ کونہ چھان کر سطحِ ارض اور اس کے باشندوں کے متعلق اتنی معلومات جمع کر دیں جو اس سے پہلے کبھی جمع نہیں ہوئی تھیں۔ ریاضیاتی جغرافیہ میں جسے عرب رسم الارض کہتے تھے ابنِ حوقل مقریزی اور اصطخری اور ان کے بعد آنے والوں کی خدمات مسلّم ہیں۔ جس زمانے میں دنیا عام طور پر زمین کے چپٹے ہونے کی قائل تھی مسلمانوں کے مدارس میں جغرافیہ گلوب کی مدد سے پڑھایا جاتا تھا۔

علومِ طبیعی میں تجربی طریق کی ایجاد مسلمانوں کی سب سے بڑی علمی خدمت تھی جس نے دنیا ایک ذہنی انقلاب پیدا کر دیا۔ اس طریقہ سے کام لے کر انھوں نے طبیعیات کی مختلف شاخوں

خصوصاً مناظر و مرایا (بصریات) کو حیرت انگیز ترقی دی عبدالرحمن صوفی نے ستاروں کے سلسلے میں نور پیمائی یعنی روشنی کی پیمائش کا بہتر طریقہ نکالا۔ ابن یونس نے آلہ رقاصہ ایجاد کرکے اور اس کے جھولنے سے وقت کی پیمائش کا کام لے کر زماں پیمائی یعنی ؟ وقت کے ناپنے میں بڑی آسانی پیدا کر دی ابن الہیثم نے جسے اہل یورپ الہیزن کے نام سے جانتے ہیں مناظر و مرایا کی تحقیق میں جو کارنامے دکھائے وہ سائنس کی تاریخ میں زرّیں حرفوں سے لکھے ہوئے ہیں۔ اُس نے یونانیوں کے اس خیال کو کہ نور کی شعاعیں دیکھنے والے کی آنکھ سے نکل کر اشیا پر پڑتی ہیں، رد کرکے یہ ثابت کیا کہ یہ شعاعیں خارجی اشیا سے آکر آنکھ کو متاثر کرتی ہیں۔ اس نے آنکھ کے پردے کو بصارت کا مرکز قرار دیا اور اُس پورے عمل کو جو کسی چیز کے دیکھنے میں واقع ہوتا ہے یعنی نور کی شعاعوں کا اثر پردۂ چشم پر پڑنا اور عصب بصر کے ذریعے دماغ تک پہنچنا، دونوں آنکھوں کی تمثالوں کا مل کر ایک واحد شے کا ادراک پیدا کرنا پوری وضاحت کے ساتھ سمجھایا۔ اسی طرح انعطافِ نور کا نظریہ، اس کا تعلق کرۂ ہوا کے ثقل سے، اور اجرام فلکی کے طلوع سے پہلے اور غروب کے بعد نظر آنے سے، ابن الہیثم کی دریافت ہے۔ اُس کے علاوہ وہ زمین کی کششِ ثقل کے اُصول، گرنے والے جسم کی رفتار، زمان و مکان کے

تعلق اور علم سکون و حرکت کے بنیادی مسائل سے پوری طرح واقف تھا۔

تاریخِ موالیدِ ثلاثہ اور طبقات الارض کی نشو و نما میں بھی مسلمانوں نے کافی حصہ لیا اور کیمیا تو بحیثیت علم کے ان ہی کی ایجاد سمجھی جاتی ہے۔ یورپ کے مورخین سائنس یہ تسلیم کرتے ہیں کہ علم کیمیا کا حقیقی بانی پریسٹلے اور لوازیے سے پہلے امام جعفرِ صادق کا شاگرد موسیٰ ابنِ جابر تھا جسے وہ جیبہ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

طب جراحت اور متعلقہ علوم میں مسلمانوں کا کارنامہ اور بھی زیادہ شاندار ہے۔ یہ علوم انھوں نے یونانیوں سے لئے تھے لیکن اپنی ثبوتی فکر اور علمی تحقیق کی بے مثل قوت کی بدولت ان کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔ ادویہ کی علمی تحقیق، فنِ دواسازی کی باقاعدہ تشکیل اور شفاخانوں کے قیام میں انھیں اولیت کا شرف حاصل ہے۔ اسلامی ریاستوں کے ہر شہر میں دارالشفا موجود تھے جن میں مفت علاج ہوتا تھا۔ اور بڑے شہروں مثلاً بغداد، قاہرہ اور خصوصًا قرطبہ میں تو دواخانوں اور شفاخانوں کے وسیع جال پھیلے ہوئے تھے۔ رازی، علی ابنِ عباس، ابنِ سینا، ابوالقاسم ابنِ عباس، ابنِ رشد، ابن بیطار اپنے زمانے کے جید طبیب تھے۔ اور ان کی تصانیف سولھویں صدی عیسوی تک

مشرق اور مغرب میں فنِ طب کی سب سے مستند کتابیں سمجھی جاتی تھیں۔ ابو القاسم صرف طبیب ہی نہیں بلکہ اعلیٰ درجہ کا ماہرِ جراحت بھی تھا اور عام امراض کے علاوہ عورتوں کے امراض کے نہایت پیچیدہ آپریشن تربیت یافتہ مددگاروں اور دائیوں کی مدد سے کرتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ پتھری کے آپریشن میں وہ موجودہ زمانے کے قابل سے قابل سرجن سے کم نہیں تھا۔ ابنِ سینا (۹۸۰ء تا ۱۰۳۷ء تک) جسے عرب شیخ الرئیس کہتے ہیں صرف ایک حاذق طبیب اور طب کا سب سے بڑا مصنف ہی نہیں بلکہ فلسفی، ریاضی داں، ہیئت داں، شاعر اور مدبر بھی تھا۔ مسلمان عموماً علمی اور عملی قابلیت کے جامع اور ان کے علما متعدد علوم کے ماہر ہوتے تھے۔ مگر ابنِ سینا کا سا مجموعۂ کمالات اسلام کی ذہنی تاریخ میں بھی مشکل سے ملے گا۔

انفرادی علوم کے میدان میں مسلمانوں کے مہتم بالشان کارناموں کا ذکر کرنے کے بعد اب ان کی اُس کوشش کا بھی کچھ تھوڑا بہت ذکر کرنا چاہیے، جو اُنھوں نے کائنات کا ایک مجموعی علمی تصور قائم کرنے کے لئے کی۔ فلسفۂ مذہب جو مسلمانوں کے ذہن کی نشو و نما کے جاننے کے لئے بہت ضروری ہے اُنھیں ہم بیان کرچکے ہیں۔ فلسفہ طبیعی اور ما بعد الطبیعیات

میں بھی وہی رُکاوٹیں موجود تھیں مگر اس حد تک نہیں تھیں۔ جو لوگ اس میدان کو اپنی فکر کی جولان گاہ بناتے تھے وہ بھی بدعقید اور کبھی کبھی ملحد سمجھے جاتے تھے مگر ان کا تعلق جمہور سے نہیں تھا اور یہ اندیشہ نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ سرکاری مذہبی عقیدے میں رخنہ ڈالیں گے یا ریاست کے لئے خطرناک ثابت ہوں گے۔ اس لئے گو طبیعی اور مابعد الطبیعی فلسفی کبھی ہر دل عزیز نہیں ہوئے مگر ان کی زیادہ مخالفت نہیں کی گئی اور انھیں اظہارِ خیال کی آزادی حاصل رہی۔

فلسفہ کا ذوق مسلمان اہل فکر میں یونانی خیالات کے سلسلے سے پیدا ہوا اور اس کی نشو و نما اول سے آخر تک یونانیوں کے مختلف مذاہب فلسفہ سے متاثر رہی۔ ابتدا میں انھیں نوفیثا غورثیوں کے نیم باطنی تصورات نے اپنی طرف متوجہ کیا اور وہ کائنات کا تصور ستاروں اور کُروں کی ارواح یا عقول کے ایک ہم آہنگ نظام کی حیثیت سے کرنے لگے۔ اس دور کا نمائندہ مشہور طبیب زکریا رازی (سن وفات ۳۲۰ھ یا ۹۳۲ء) تھا۔ یہ مذہب فلسفہ اس کے سوا کوئی کوئی خاص علمی اہمیت نہیں رکھتا تھا کہ اس نے مسلمانوں میں خالص مابعد الطبیعی فکر کی ابتدا کی۔ لیکن اس کا اثر بعض سیاسی مذہبی تحریکوں پر پڑا جنھیں تاریخ اسلام میں بڑی زبردست اہمیت

حامل ہے۔ باطنیہ فرقے کا بانی عبداللہ ابنِ میمون، جس کی شروع کی ہوئی تحریک نے آگے چل کر قرامطہ اور اسمٰعیلیہ کی بغاوتوں کے ذریعے خلافتِ عباسیہ کی جڑوں کو ہلا دیا، نوفیثاغورثی خیالات سے بہت متاثر تھا اور ان فرقوں کے انتخابی عقائد پر نوفیثاغورثی باطنیت کا رنگ غالب تھا۔

جن خفیہ تحریکوں پر نوفیثاغورثی خیالات کا اثر پڑا ان میں بصرے کے اخوان الصفا کی تحریک بھی تھی۔ یہ ایک امن پسند جماعت تھی جسے براہِ راست عملی سیاست سے کوئی تعلق نہ تھا بلکہ اس کا مقصد یہ تھا کہ دنیا کے ان سب فلسفوں اور مذہبوں سے جو ان کے علم میں تھے، منتخب عناصر لے کر ایک نیم فلسفیانہ نیم ساحرانہ مذہب تعمیر کیا جائے۔ اِس برادری کے ارکان چار درجوں میں تقسیم تھے۔ پندرہ برس کی عمر کے لوگ پہلے درجے میں داخل کئے جاتے تھے۔ تیس برس کی عمر تک انھیں انفرادی علوم ریاضی اور طبیعی فلسفے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ پھر دس سال عملی زندگی گزارنے کے بعد وہ دس سال تک مابعدالطبیعیات اور الٰہیات کا مطالعہ کرتے تھے۔ پچاس برس کی عمر میں ذہنی تربیت کی ان سب منزلوں سے گزر کر وہ فرشتوں کی طرح معرفت حقیقت کی اعلیٰ منزل تک پہنچ جاتے تھے۔ اس تربیت کا درسی نصاب اخوان الصفا نے پچاس رسالوں میں مرتب

کیا تھا۔ یہ ایک جامع العلوم ہے جس میں اس بات کی ناکام کوشش کی گئی ہے کہ اس عہد کے جملہ علوم و فنون کی منتخب معلومات کو نو فیثا غورثیوں کی ریاضیاتی باطنیت کے رشتے میں مربوط کرکے نظام کی شکل دے دی جائے۔

لیکن نو فیثا غورثیوں کے مبہم اور اُلجھے ہوئے خیالات سے کہیں زیادہ کشش مسلمان علما کے لئے اشراقیوں کی عقلی باطنیت اور ارسطو کی منظم منطقی فکر رکھی تھی۔ ہمہ گیر ذہن کے مالک کندی نے جو رازی سے پہلے گزرا ہے اپنے نظریۂ طب کی بنا تو نو فیثا غورثی فلسفے پر رکھی لیکن مابعد الطبیعیات میں اشراقیوں کی پیروی کی اور انہی کی تقلید میں ارسطو اور افلاطون کے خیالات میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ قدما اس کا شمار ارسطو کے پیرووں میں کرتے تھے لیکن درحقیقت ارسطو کی پیروی سب سے پہلے دسویں صدی کے سب سے جیّد فلسفی فارابی (۹۵۰ء وفات) نے شروع کی۔ مگر یہاں دو باتیں یاد رکھنی چاہئیں۔ ایک یہ کہ فارابی اور وہ مسلمان فلسفی جو ابن رشد سے پہلے گزرے ارسطو کے فلسفے کو اس کی اشراقی تفسیر کے آئینے میں دیکھتے تھے۔ دوسرے یہ کہ وہ محض اس کے فلسفے کے شارح نہیں تھے بلکہ انھوں نے اس کی بنیاد پر اپنے جداگانہ مابعد الطبیعی نظام تعمیر کئے۔ فارابی کا فلسفہ ایک مدلل

نظامِ عینیت یا عقلیت ہے حقیقی وجود اس کے نزدیک صرف
عقل کا ہے مگر اس کے مختلف مدارج ہیں عقلِ بسیط تو مطلق خدا
کی ذات ہے۔ اس کا علم سب سے برتر قوتِ اخلاق ہے جو
اس کی شبیہ عقلِ اول کو پیدا کرتا ہے۔ اِس عقل سے ایک دوسرے
کے واسطے سے آٹھ عقول پیدا ہوئی ہیں جو اجرامِ سماوی کی خالق
ہیں۔ یہ نو عقولِ افلاک حقیقت کے دوسرے درجہ پر ہیں۔ تیسرے
درجہ پر نوعِ انسانی کی عقلِ فعّال ہے جو روح القدس بھی کہلاتی
ہے۔ چوتھے درجہ پر نفس ہے۔ پانچویں درجہ پر صورت اور چھٹے
درجہ پر مادّہ۔ کائنات کی وحدت فی الکثرت کا یہ نقشہ اشراقیوں
سے ماخوذ ہے اور یہ باطنی عقیدہ بھی کہ عقلِ انسانی کی سعادت
عقلِ افلاک سے واصل ہونے اور اس طرح قربِ الٰہی حاصل
کرنے میں مضمر ہے۔ لیکن فارابی کا نظریۂ اخلاق اس کا اپنا ہے۔
وہ اس تصور پر مبنی ہے کہ کائنات کی خوشنما ترتیب میں عدلِ الٰہی کی
جھلک نظر آتی ہے اور اس کا منطقی نظام دراصل ایک اخلاقی
نظام بھی ہے۔ اِس لئے حقیقت کے علم کے ساتھ نیکی کا علم بھی
حاصل ہوتا ہے اور خدا کی عطا کی ہوئی [illegible] زندگی میں بھی ہماری
رہبر ہے۔ اِس طرح فارابی کا یہ خیال [illegible] صرف ایک نحوی
یا منطقی علاقہ ہے حقیقت کا مقولہ نہیں ہے جو نفسِ شئے کے
متعلق کچھ ظاہر کر سکے، بالکل [illegible] ابعد کانٹ

نے ظاہر کیا اور حکمائے یورپ نے عام طور پر تسلیم کر لیا۔

فارابی کے بعد قابلِ ذکر ابنِ مسکویہ (۱۰۳۰ء سال وفات) ہے جس نے زیادہ تر ارسطو اور کمتر دوسرے حکماء کے خیالات سے فائدہ اٹھا کر اخلاقیات کا ایک مستقل اور مہتم بالشان نظام مرتب کر دیا۔ وہ خیر کو انسان کی فطرتِ اصلی کی تکمیل قرار دے کر اس کی دو قسمیں کرتا ہے۔ خیرِ کلّی یا خیرِ مطلق اور خیرِ جزئی۔ خیرِ کلّی اعلیٰ علم یا وجودِ اعلیٰ کی معرفت کا نام ہے۔ یہ وہ منزلِ مقصود ہے جہاں تک نیکی کی ہر راہ پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔ خیرِ جزئی ہر انسان کے مخصوص جوہرِ اصلی کے اظہار کا نام ہے جو اس کے لئے راحت و سعادت کا سرمایہ ہے۔ یہ خیرِ جزئی کا تصور اس زمانے میں بالکل نیا تھا۔ درحقیقت یہ عہدِ وسطیٰ کے طرزِ خیال سے دور اور جدید اخلاقی فکر سے قریب ہے۔ البتہ اس نظریئے میں کہ نیکیوں کا اصول اور اخلاق کی تکمیل تنہائی کی زندگی میں نہیں بلکہ صرف معاشرے ہی میں ہو سکتی ہے اور معاشرتی جذبہ سب نیکیوں کی بنیاد ہے" ابنِ مسکویہ ارسطو کے خیالات سے متاثر معلوم ہوتا ہے۔

اس سلسلے کا آخری جیّد فلسفی ابن سینا ہے جس کا ذکر ہم طبیبوں کے زمرے میں کر چکے ہیں۔ جس کام کا بیڑا اخوان الصفا نے اٹھایا تھا کہ اس عہد کی ساری حکمت کا نچوڑ ایک انتخابی نظام فلسفہ کی

شکل میں پیش کر دیں اس کے لئے در اصل ابنِ سینا کے ہمہ گیر ذہن اور علمی تبحّر کی ضرورت تھی۔ ابنِ سینا منطق اور نظریہ علم میں فارابی کا پیرو ہے لیکن اُس نے فارابی کے خیالات کو زیادہ مرتب، واضح اور مدلل طریقے سے ادا کیا ہے۔ مابعد الطبیعیات میں اس نے عقولِ عشرہ کے نظریہ کو جس منطقی صحت اور استقامت کے ساتھ پیش کیا ہے، عہدِ وسطیٰ کے کسی فلسفی نے نہیں کیا۔ لیکن وہ عقل یا روح اور مادّے کی وحدت کا قائل نہیں۔ مادّے کو وہ ایک جداگانہ جوہر مانتا ہے جس کے اندر عقلِ فعال صورتوں کو پیدا کرتی ہے۔ ابنِ سینا کے فلسفے کا مرکز اور اُس کا سب سے اور یجنل حصہ اس کا نظریہ نفسِ انسانی ہے۔ اُس کے نزدیک ہر نفس جداگانہ منفرد جوہر ہے۔ اس کا تعلق جسم سے عارضی ہے۔ اپنی زمانی زندگی میں جسم کے اندر وہ زیادہ انفرادیت حاصل کرتا جاتا ہے۔ حواسِ ظاہری اور حواسِ باطنی کی بحث کے ذریعے ابنِ سینا نے علم و ادراک کے عملِ نفسی کی جو تحلیل کی ہے وہ جدید تحقیق کے بالکل مطابق نہ سہی پھر بھی اس سے اُس کے گہرے مشاہدے اور منظم فکر کی شہادت ملتی ہے۔

ابنِ سینا کے بعد عام ذہنی انحطاط کے ساتھ مشرقی عالمِ اسلام میں فلسفے کا مذاق بھی کم ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ خود فلسفیوں

کے گروہ سے ایک مفکر پیدا ہوا جس نے اپنی زبردست قوت تنقید سے اُس پورے قصرِ فلسفہ کو، جو مشرق میں یونانی حکمت کی بنیاد پر تعمیر ہوا تھا، منہدم کر کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کے ذہن کو مذہب اور تصوف کی طرف پھیر دیا۔ البتہ اسپین میں ابنِ ماجہ، ابنِ طفیل اور ابنِ رُشد کی بدولت فلسفے کا چراغ پھر روشن ہوا خصوصاً ابنِ رُشد نے ارسطو کے خیالات سے اشراقی تفسیر کے پردے کو ہٹا کر اُس کی حقیقت کو زیادہ قریب سے دیکھا اور نہ صرف اس کے فلسفے کی زیادہ صحیح اور جامع شرح لکھی بلکہ اُس کی بنیاد پر ایک نظامِ فلسفہ تعمیر کیا جو مشرق میں تو زیادہ مشہور نہیں ہوا لیکن یورپ کے ذہن پر سارے عہدِ وسطیٰ میں حکومت کرتا رہا۔

خالص عقلی غور و فکر کے ذریعے تلاشِ حق کی جو کوششیں دینی فلسفیوں نے علم العقائد میں اور دنیوی فلسفیوں نے مابعد الطبیعیات میں کیں وہ اسلام کی ذہنی تاریخ میں اپنی جگہ پر اہم ہیں لیکن ان سے زیادہ اہمیت خصوصاً عہدِ متاخر میں صوفیوں کی باطنی فکر رکھتی ہے جس کا مقصد یہ تھا کہ ذہنی تصورات کے پردے کو ہٹا کر براہِ راست سرچشمۂ حقیقت کی معرفت حاصل کی جائے۔

اسلامی تصوف کی نشو و نما کے تین مختلف دور قرار دئے جا سکتے ہیں۔ پہلا دور ابتدائے اسلام سے لے کر نویں صدی عیسوی کے آخر تک ہے۔ دوسرا دسویں صدی کے شروع سے

گیارھویں صدی کے آخر تک اور تیسرا اس کے بعد سے زمانہ حال تک۔

پہلے دور میں تصوف کوئی جداگانہ مسلک نہ تھا بلکہ راسخ العقیدہ مسلمانوں میں سے وہ لوگ جو ریاضت و عبادت، قناعت و توکل، زہد و ورع اور روحانی ذوق و شوق میں دوسروں سے زیادہ اہتمام کرتے تھے صوفی کہلاتے تھے مثلاً حسن بصریؒ رابعہ بصریؒ، ابراہیم ادہمؒ، معروف کرخیؒ اور بایزید بسطامیؒ یہ حضرات آیاتِ قرآنی، احادیثِ نبوی اور بزرگانِ دین خصوصاً حضرت علیؓ کے اقوال سے یہ نتیجہ نکالتے تھے کہ شریعت کے مقرر کئے ہوئے عقائد و اعمال کی پابندی روحانی ترقی کا صرف پہلا زینہ ہے۔ بلند تر مدارج حاصل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ تزکیۂ نفس اور ریاضت کے ذریعے عقیدہ حق مشاہدہ حق بن جائے اور عبادات و اعمال کا محرک دنیوی فلاح یا اخروی نجات کا خیال نہ ہو بلکہ صرف رضائے الٰہی کی آرزو۔

دوسرے دور میں جب یونانی، سُریانی اور سنسکرت کی کتابوں کے ترجمے نے مسلمانوں کو اشراقیوں (نوفلاطونیوں) مشرق کے عیسائی فرقوں اور قدیم ہندیوں کے متصوفانہ افکار سے واقف کر دیا تھا، مسلمان صوفیوں پر بیرونی اثرات پڑنے شروع ہوئے۔ یہ مسئلہ کہ اس دور کے صوفیوں نے کن کن بیرونی

ماخذوں سے کیا کیا چیزیں اخذ کیں ابھی تک قیاس آرائی کی منزل میں ہے سب سے زیادہ قرینِ قیاس یہ ہے کہ صوفیوں کی جداگانہ جماعتوں یا سلسلوں کا قائم ہونا اور خانقاہوں کا بنایا جانا غالباً شام کے عیسائی راہبوں یا بودھ سنگھ کی مثال کا اثر ہوگا۔ باضابطہ جماعت بندی کے ساتھ اس کی ضرورت پڑی کہ نظری اُصول عقائد کی تدوین کی جائے۔ ان اُصول وعقائد کا ہیولیٰ تو خود ان مسلمان صوفیوں کے باطنی واردات ومشاہدات تھے۔ لیکن اُن کی صورت یعنی تصورات اور اصطلاحات مختلف بیرونی ماخذوں سے لئے گئے۔ بہرحال، بقول ملّا جامیؔ، پہلی بار جُنیدؔ نے (سنہ وفات ۲۹۷ھ) شرح وبسط کے ساتھ تصوف کے مفہوم، مقصود اور طریقہ کار کو سمجھایا۔ لیکن انھوں نے نہ تو اپنے خیالات کو قلم بند کیا اور نہ ان کی عام طور پر تعلیم دی بلکہ ایک خاص حلقے میں کبھی کبھی ظاہر کر دیتے تھے۔ وہ فرماتے تھے کہ میں نے معرفتِ قیل وقال سے نہیں سیکھی بلکہ فقر وفاقہ اور بلاکشی سے۔ اور اپنا شیخ حضرت علی کو قرار دیتے تھے۔ پہلی قابلِ ذکر تصنیف تصوف کے موضوع پر منصورِ حلاج کی کتاب طواسین ہے۔ نظری تصوف انسانی فکر کی سب سے نازک اور کٹھن راہ ہے۔ صوفی کے لئے ان سیمابی کیفیات کو جو اس کے قلب پر آناً فاناً گزر جاتی ہیں تصورات کے

کے جال میں جکڑنا اُس سے کہیں زیادہ مشکل ہے جتنا کیمیا گر کے لئے پارے کو قائم کرنا اور پھر اس سے بھی زیادہ دشوار ان تصورات کو الفاظ میں ظاہر کرنا ہے۔ منصور نے خدا اور انسان کے تعلق کو جس ان گھڑ پیرائے میں ادا کیا وہ عام طور پر قرآن کی تعلیم کے خلاف سمجھا گیا اور متشدد فقہا کی تحریک سے منصور کو تخریب دین کے الزام میں سولی دے دی گئی۔ گیارھویں صدی میں امام قشیری نے ابنِ سینا کے فانہ خیالات سے فائدہ اُٹھا کر نظریۂ تصوف کی فلسفیانہ تشکیل کی کوشش کی۔ ابھی تک فقہا تصوف کی تحریک کو شریعت کے خلاف سمجھ کر سختی سے اس کے مخالف تھے۔ لیکن اب عوام میں اس کا اثر بہت بڑھ گیا تھا اس لئے اُس پر ہاتھ ڈالنا آسان نہ تھا۔

تیسرا دور امام غزالی سے شروع ہوتا ہے جو فلسفہ مذہب کے میدان میں عالمِ اسلام بلکہ کل دنیا کے مفکروں میں ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔ ان کے خیالات کا ذکر ہم آگے چل کر کسی قدر تفصیل سے کریں گے۔ غزالی نے تصوف کی حقیقت پر بہت گہری نظر ڈالی اور اس کو اس خوبی سے سمجھایا کہ طریقت اور شریعت کا فرق مٹ گیا، عملی تصوف کی مخالفت بہت کم ہو گئی اور صوفیوں کے کئی سلسلوں خصوصاً سلسلہ قادریہ کو جسے شیخ عبدالقادر جیلانی نے قائم کیا تھا، عام مسلمانوں میں بڑی

مقبولیت حاصل ہونے لگی۔ البتہ نظری تصوف جس میں شیخ شہاب الدین سہروردی (مقتول ۱۱۹۱ء) ابن عربی اور عبدالکریم جیلی جیسے جید مفکروں کی بدولت روز بروز فلسفیانہ گہرائی پیدا ہوتی گئی فقیہوں کے نزدیک الحاد ہی سمجھا جاتا رہا۔ چنانچہ شیخ شہاب الدین جیسے بزرگ کو انھوں نے قتل کرا کے چھوڑا۔ پھر بھی متصوفانہ خیالات حکما کی فکر سے گزر کر شعرا کے تخیل پر چھا گئے، ان کے کلام میں رچ گئے اور شعر کے جادو سے خاص و عام کی زبان پر چڑھ گئے۔

مسلمان صوفیہ کے نزدیک تصوف عام مذہب سے الگ کوئی چیز نہیں بلکہ اسی کے باطنی پہلو کا نام ہے۔ طریقت یعنی سلوک باطنی کو شریعت یعنی مذہب ظاہری سے وہی تعلق ہے جو معنی کو صورت یا روح کو جسم سے۔ مذہب کے اصول خصوصاً توحید الٰہی کو تقلیداً اور اعتقاداً قبول کرنا عام لوگوں کے لئے کافی ہے۔ لیکن جو لوگ روحانی تکمیل کے خواہش مند ہیں وہ اس مرحلے سے آگے بڑھ کر اس منزل پر پہنچنا چاہتے ہیں جہاں توحید کا تصور ان کے لئے بدیہی مشاہدہ اور قلبی واردات بن جائے، ان کا یقین حق الیقین اور عین الیقین کے درجے پر پہنچ جائے۔ اس منزل پر پہنچنے کے لئے سالک محبت اور رضا کو وسیلہ راہ بناتا ہے، مجاہدے اور مراقبے، قناعت اور زہد کے ذریعے قلب کا تزکیہ

اور روح کا تصفیہ کرتا ہے تاکہ وہ مشاہدۂ حقیقت کے قابل ہو جائے
غرض تصوف کا ہر نظام ان تین اجزا پر مشتمل ہوتا ہے۔
(۱) توحید کی تعریف۔
(۲) معرفتِ توحید کے مدارج۔
(۳) حصولِ معرفت کے وسائل۔
صوفیہ کے مختلف مذاہب یا سلسلے اپنے اپنے جداگانہ نظام رکھتے ہیں جو ان تینوں چیزوں کے لحاظ سے ایک دوسرے سے کم وبیش مختلف ہوتے ہیں۔ مگر مقصد سب کا ایک ہی ہے یعنی بلاواسطہ باطنی تجربے کے ذریعے وجودِ حقیقی، خدائے واحد کی معرفت حاصل کرنا۔
مختلف سلسلوں کی نشو ونما دکھانے اور ہر ایک کے نظام تصوف پر تبصرہ کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ ہم صرف تصورِ توحید کے اس فرق کی طرف اشارہ کریں گے جو صوفیوں کے دو گروہوں کے درمیان بنائے اختلاف ہے۔ اس پر سب متفق ہیں کہ معرفت کے احوال و مقامات سے گزر کر ایک مقام آتا ہے جہاں سالک مشاہدۂ حقیقت میں اس طرح محو ہو جاتا ہے کہ اُسے اپنے جداگانہ وجود کا احساس نہیں رہتا شاہد و مشہود کا فرق مٹ جاتا ہے۔ صرف شہود ہی شہود رہ جاتا ہے۔ اختلاف اس کیفیت یا حال کی تعبیر میں یعنی اُسے

تصورات کے ذریعے سمجھنے اور الفاظ کے ذریعے ظاہر کرنے میں پیدا ہوتا ہے۔ اکثر صوفیہ اس احساس وحدت کو حقیقی سمجھ کر اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وجود درحقیقت ایک ہی ہے یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کا۔ اس کے سوا جو کچھ بھی موجود معلوم ہوتا ہے یعنی انسان اور کل کائنات وہ بجائے خود کچھ نہیں، اسی وجودِ مطلق کی محدود صورتوں کی نمود ہے۔ مطلق اور محدود کے تعلق کو جوہر اور عرض، قطرے اور دریا، ذاتی نور اور منعکس نور وغیرہ کی تشبیہوں سے واضح کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور محدود کا تعینات کی قید سے آزاد ہو کر مطلق میں محو ہو جانا جو اس کے نمودِ انفرادی کی فنا اور وجودِ حقیقی کی بقا ہے زندگی کا اعلیٰ مقصد اور صوفی کی جدوجہد کا منتہا سمجھا جاتا ہے۔ مگر بعض لوگ اس احساسِ وحدت کی تعبیر دوسری طرح کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شہود کی وحدت وجود کی وحدت پر دلالت نہیں کرتی۔ اس میں شک نہیں کہ صوفی کو اجتماعِ خیال یا افراطِ محبت کی وجہ سے مشاہدے کے وقت یہی معلوم ہوتا ہے کہ شاہد و مشہود میں وجود کا فرق مٹ گیا ہے مگر یہ "مقامِ قلب" معرفت کی آخری منزل نہیں بلکہ درمیانی منزل ہے۔ جو لوگ اس سے آگے بڑھنے میں کامیاب ہوتے ہیں ان پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ انسان اور خدا کا اتحاد وجودی نہیں بلکہ نسبتی ہے۔ خدا بہ حیثیت خالق مخلوق

سے جدا ہے مگر اپنے آپ کو مخلوق کے اندر ظاہر کرتا ہے۔ جیسے مصور اپنی ذات کو تصویر میں یا شاعر شعر میں۔ خالق کا وجود حقیقی ہے مخلوق کا اضافی۔ انسان کی انتہائی ترقی راہِ معرفت میں یہ ہے کہ وہ اپنے خالق سے اس قدر قریب ہو جائے کہ فصل کا احساس نہ رہے۔ مگر خدا سے حقیقی وصل یعنی اتحادِ ذات کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔

اِن دونوں مذاہب میں سے پہلا وحدتِ وجود یا "ہمہ اوست" کا اور دوسرا وحدتِ شہود یا "ہمہ از اوست" کا مذہب کہلاتا ہے۔ پہلا حکما کی فلسفیانہ فکر شعرا کے تخیل اور عوام کے روحانی جذبے کو زیادہ متاثر کرتا ہے۔ دوسرا اہلِ شریعت کے تصور سے اور واقعیت پسندانہ نقطۂ نظر سے قریب تر ہے مجموعی طور پر کل عالم اسلام خصوصًا ایران اور ہندوستان میں زیادہ مقبولیت وحدتِ وجود ہی کے مسلک کو حاصل ہوئی اور ایک حد تک اب بھی حاصل ہے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہے امام غزالی کی شخصیت اور ان کی تعلیم اسلامی تصوف اور فلسفۂ مذہب کی نشو و نما میں ایک نئے دور کا آغاز کرتی ہے۔ گیارھویں صدی عیسوی کے پُر آشوب زمانے میں اسلامی ریاست اور اسلامی تہذیب جس بحران سے

گزر رہی تھی اس کا اثر مسلم ذہن پر دیکھنے کے لئے غزالی کے فلسفے سے بہتر کوئی آئینہ نہیں مل سکتا۔ اس لئے ہم غزالی کے نظامِ فکر پر ایک نظر ڈالنا ضروری سمجھتے ہیں۔

خلفائے عباسیہ کا حقیقی اقتدار عالمِ اسلام پر نویں صدی عیسوی کے وسط میں ختم ہو چکا تھا مگر پہلے آلِ بویہ اور اس کے بعد آلِ سلجوق نے جو عالمِ اسلام کے بہت بڑے حصے پر قابض تھے، خلفا کے مذہبی اور تاریخی اثر سے فائدہ اٹھانے کے لئے برائے نام ان کی اطاعت قبول کر لی، مگر حقیقت میں انھیں اپنے قابو میں کر لیا اور اس طرح عالمِ اسلام کی سیاسی اور تہذیبی وحدت کو بڑی حد تک قائم رکھا۔ ۱۰۹۲ء میں جب ملک شاہ سلجوقی کے انتقال کے بعد اس کی وسیع سلطنت اس کے بیٹوں میں تقسیم ہو گئی تو کوئی ایسی طاقت ور اسلامی ریاست نہیں رہی جو خلافت کی پشت پناہ بن سکتی اور عالمِ اسلام کے مرکز کی حیثیت سے اس کی اہمیت کو قائم رکھ سکتی۔ ملک شاہ کے بیٹوں میں آپس میں شدید خانہ جنگی شروع ہو گئی۔ اُدھر ان کی اور فاطمیینِ مصر کی مخالفت نے ترکوں اور عربوں کی نسلی لڑائی کی شکل اختیار کر لی جو نہ صرف مسلمانوں کی یک جہتی کے لئے بلکہ اسلامی تہذیب کی حقیقی روح کے لئے سخت مہلک ثابت ہوئی۔ اِدھر تو یہ اندرونی انتشار تھا اور اُدھر صلیبی مجاہدوں کا طوفان فلسطین پر ٹوٹ پڑا

تاکہ بازنطینی شہنشاہ کی قوت کے ساتھ مل کر مسلمانوں کو ارض مقدس سے اور ممکن ہو تو شام اور ایشیائے کوچک سے نکال دیں۔ پہلے تو عربوں اور ترکوں کو مذہبی جذبے اور مشترک مقاصد کے خیال نے عیسائیوں کے مقابلے میں متحد کر دیا اور انھوں نے پطرس راہب کی فوجوں کو شکست دی، مگر پھر ان میں آپس میں پھوٹ پڑ گئی۔ عرب تو بالکل ہی الگ ہو گئے مگر ترک بھی ایک جھنڈے کے نیچے جمع نہ ہو سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عیسائیوں نے بحیرۂ روم کے کنارے کا بہت سا علاقہ مسلمانوں سے چھین لیا اور بیت المقدس میں ایک خود مختار عیسائی ریاست قائم کر دی۔ عیسائیوں کو ارض مقدس پر مستقل قبضہ کرنے میں تو کامیابی نہیں ہوئی مگر اتنا ضرور ہوا کہ ان کے مجنونانہ مذہبی جوش نے اسلامی ریاستوں کی پرامن ترقی کو روک دیا اور قتل و غارت تاخت و تاراج سے اسلامی تہذیب کو سخت صدمہ پہنچایا۔

امام غزالی کو سلجوقی ریاست اور خلافت بغداد سے قریبی تعلق تھا۔ ملک شاہ سلجوقی کا مشہور و معروف وزیر نظام الملک ان کا بڑا معتقد تھا اور اسی کے اصرار نے انھیں نظامیہ نیشاپور اور نظامیہ بغداد میں مسند درس پر بیٹھنے پر مجبور کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ ان اس زبردست ریاست کے ٹکڑے ٹکڑے ہو کر خانہ جنگی کے میدان بن جانے، خلافت عباسیہ کے بے یار و مددگار رہ جانے

اور عیسائیوں کے ایشیائے کوچک، شام و فلسطین میں گھس آنے کا سخت قلق ہوا ہوگا۔ لیکن اس سیاسی بحران سے کہیں زیادہ اثر اُن پر اُس مذہبی بحران کا تھا جس سے اس وقت عالم اسلام گزر رہا تھا۔ امام غزالی کی گہری نظر اس بات کو دیکھ رہی تھی کہ مسلمانوں کا سیاسی انتشار در اصل ان کے ذہنی اور روحانی انتشار کا نتیجہ ہے۔ انھیں علوم دین کے علاوہ اپنے زمانے کے دنیوی علوم پر بھی پورا عبور حاصل تھا۔ ان کے دل میں عارفانہ ذوق، دماغ میں فلسفیانہ گہرائی اور نظر میں نقادانہ باریکی تھی۔ اس لئے اِن سے زیادہ موزوں تجدید اور اصلاح کا فرض انجام دینے کے لئے اور کوئی شخص نہیں ہوسکتا تھا۔ اس فرض کا احساس امام غزالی کو ایک پراسرار طریقے سے ہوا۔ جس زمانے میں وہ نظامیہ بغداد میں درس دیتے تھے اور ان کے علم و فضل کا عالم اسلام میں ڈنکا بج رہا تھا، ایک بار عین بیماری کی حالت میں ان کے قلب پر ایک عجیب روحانی کیفیت گزری۔ انھیں اِلقا ہوا کہ علم ظاہر کو چھوڑ کر صفائے باطن کے ذریعے اپنے آپ کو دین کی خدمت کے لئے تیار کرو۔ چنانچہ ۱۰۹۵ء میں سینتیس برس کی عمر میں امام غزالی درس و تدریس کو ترک کر کے عالم اسلام کا سفر کرنے کے لئے نکل کھڑے ہوئے۔ دس سال کے عرصے میں وہ دمشق، بیت المقدس (قبل اس کے کہ

اس پر صلیبی لشکر کا قبضہ ہو)" اسکندریہ گئے اور مدینے میں رہ کر مسلمانوں کی زندگی کا مطالعہ اور اس کی اصلاح کی کوشش کرتے رہے۔ اس دوران میں ان کا وقت روحانی ریاضت، تصنیف و تالیف اور موعظت و ہدایت میں صرف ہوتا تھا۔ غالباً ان کی سب سے مشہور کتابیں تہافتہ الفلاسفہ اور احیاء العلوم اسی زمانے میں لکھی گئیں۔ سفر سے واپس آکر انھوں نے اپنی بقیہ عمر اپنے وطن طوس میں ذکر و فکر میں گزاری یہاں تک کہ ۱۱۱۱ء میں دنیا سے رخصت ہو گئے۔

امام غزالی نے اپنے زمانے کے ذہنی رجحانات کا جائزہ کیا تو انھیں معلوم ہوا کہ اس وقت مسلمانوں میں چار تحریکیں کام کر رہی ہیں۔ نیم فلاطونیوں کا عوام پسند فلسفہ جس نے باطنیہ وغیرہ کے عقائد کو متاثر کیا تھا، اشراقی ارسطاطالیسی فلسفہ، علمائے ظاہر کا علم کلام اور صوفیوں کا علم باطن۔ ان میں سے ایک بھی اپنی موجودہ حالت میں ایسا نہ تھا جو اسلام کی حقیقی روح سے مطابقت رکھتا ہو یا علم صحیح کے معیار پر پورا اُترتا ہو۔ علم صحیح کا معیار مقرر کرنے میں غزالی عہدِ وسطیٰ کی فکر سے آگے بڑھ کر عہدِ جدید کے قریب پہنچ گئے۔ وہ ریاضی اور منطق کی یقینیت کے قائل ہیں لیکن ان دونوں کو محض تصورات کے علاقوں کا علم سمجھتے ہیں نہ کہ تصورات کے مشمول

یعنی حسِّ ظاہری، حسِّ باطنی کے معروض کا علم۔ معروضات کا علم حاصل کرنے کے لئے ان کے نزدیک تجربے یا مشاہدے کی ضرورت ہے۔ کلیات یعنی عمومی تصورات عالم خارجی ہی کی اشیا کا احاطہ نہیں کر سکتے تو عالم داخلی یا عالم باطنی کا کیا کریں گے۔ اس نقطے سے آگے بڑھ کر غزالی عہدِ جدید کے جید فلسفی کانٹ کی طرح اس تناقض کو ظاہر کرتے ہیں جو دنیا، خدا اور نفس کے مابعد الطبیعی تصورات میں ناگزیر طور پر پایا جاتا ہے۔ ان کی بے پناہ منطق اس عہد کے فلسفے کی پوری عمارت کو جو نوفیثاغورثی اشراقی یا ارسطاطالیسی خیالات کی بنیاد پر تعمیر ہوئی تھی، اسی طرح مسمار کر دیتی ہے جیسے کانٹ کے تنقیدی نظریۂ علم نے اپنے زمانے میں وولف اور لائبنز کے فلسفے بلکہ ایک سرے سے ساری مابعد الطبیعیات کے پرزے اڑا دئے تھے۔ غزالی کو کانٹ سے زیادہ یہ بات کہنے کا حق تھا "میں نے علم کا دائرہ محدود کر دیا ہے تاکہ عقیدے کے لئے گنجائش نکل آئے۔"

علم کلام کی تنقید میں غزالی نے اس تند و شدت سے کام نہیں لیا۔ انھوں نے معتزلہ اور اشاعرہ کے بین بین ایک نئی راہ نکالی۔ خصوصاً صفاتِ الٰہی کے بارے میں ایک معقول اور معتدل نظریہ پیش کیا جو قرآن کی تعلیم سے قریب تر تھا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ علم العقائد پر غیر اسلامی فلسفے کے اثرات

سے بالکل پاک کردیں۔ لیکن اس میں کامیاب نہیں ہو سکے
اس کی نظری تشکیل میں امام غزالی کو اسی قسم کے فلسفیانہ تصورات
سے کام لینا پڑا جن کی وہ بیخ کنی کر چکے تھے۔
امام غزالی کا اصلی کارنامہ علم باطن یا نظریۂ تصوف کی از
سرِنو تشکیل ہے۔ مذہبی واردات کی حقیقت کو جیسا انھوں نے
سمجھا بہت کم مفکروں نے سمجھا ہوگا۔ وہ ایمان یا یقین کے تین
مدارج قرار دیتے ہیں۔ پہلا درجہ عوام کی تقلید پرستی کا ہے
دوسرا علما کے استدلالی علم کا، تیسرا بلا واسطہ مشاہدے اور
عرفان کا۔ جس طرح ظاہری تجربے کا آلہ حواسِ ظاہری ہیں اسی
طرح باطنی تجربے یا مشاہدے کا آلہ حسِ باطنی ہے۔ یہ حسِ
باطنی یا وجدان عقل کی ایک اعلٰے صورت ہے جو بدرجۂ کمال
انبیاء اور مرسلین میں اور ان کے بعد منتہی صوفیوں میں موجود
ہوتی ہے۔ وہ اطمینانِ قلب جو مذہب کی جان ہے علما کے استدلال
سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف عارفوں کے فیضان سے میسّر
آتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس عارف کی جو اعلٰے عقل
یا وجدان کا حامل ہوتا ہے اور نبی یا ولی کہلاتا ہے کیا پہچان ہے
غزالی کے نزدیک اس کی صرف ایک ہی علامت ہے یعنی وہ اثر جو ایک دوسرے
نفس پر ڈالتا ہے۔ انسان عارف یا مرشد کی شخصیت کے مشاہدے
میں ڈوب کر باطنی رشتے کے ذریعے اسے پہچان لیتا ہے پیمبر

کی پیمبری پر ایمان لانے والا کسی نظری معیار سے نہیں بلکہ اخلاقی معیار سے کام لیتا ہے۔ قرآن نے زندگی کا جو پاکیزہ دستور العمل پیش کیا ہے وہ اس کے کلام الٰہی ہونے کا یقین دلاتا ہے لیکن یہ یقین ایمان کے درجے پر اُسی وقت پہنچتا ہے جب پیمبر اسلام کی شخصیت کا اثر قلبِ انسانی کی گہرائی میں اخلاقی فطرت کے ہر تار کو چھیڑ دیتا ہے۔ اسی اثر کی بدولت انسان دنیا کو ترک کر دیتا ہے اور خدا کی راہ میں سرگرم سعی ہو جاتا ہے۔

جہاں تک فلسفے کی تنقید کا تعلق ہے غزالی اور کانٹ کے خیالات میں ایک گونہ مشابہت نظر آتی ہے۔ دونوں بے بُنیاد خیال آرائی کو رد کر کے علم کی بنیاد تجربے اور مشاہدے پر رکھنا چاہتے ہیں۔ دونوں مابعد الطبیعی مسائل کا حل نظری سطح پر ناممکن سمجھتے ہیں اور اپنے اپنے رنگ میں اخلاقی سطح پر کرنا چاہتے ہیں۔ پھر بھی دونوں کی طبیعت میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ اس لیے ایک ہی نقطے سے روانہ ہونے کے بعد کچھ دور پر ان کے رستے الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ کانٹ کا فلسفہ جو ایک بڑھتی ہوئی ریاست اور اُٹھتی ہوئی قوم کے جوش اور ولولے میں مگن ہے بیرونی تجربے کی مدد سے علوم طبیعی کی ترقی اور عالمِ فطرت کی تسخیر کی راہیں کھول دیتا ہے۔ غزالی کا فلسفہ جو ایک

انحطاط پذیر سلطنت اور انتشار پذیر ملّت کی افسردگی اور مایوسی
میں ڈوبا ہوا ہے خارجی دنیا سے صرفِ نظر کر کے اندرونی
تجربے کے سہارے سرچشمۂ حقیقت کی معرفت میں محو ہو جاتا ہے
غزالی کے فلسفے میں اس عہد کے اسلامی ذہن کی یہ آرزو جھلک
رہی ہے کہ سیاسی بحران کے دور میں جب کہ ان کے تہذیبی
سرمایہ کے منتشر اور ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہے وہ اور سب
چیزوں کو چھوڑ کر پہلے شعورِ مذہبی یعنی ایمان کی دولت کو اپنے
سینوں میں محفوظ رکھیں اور اگر ان کی سیاسی اور تہذیبی وحدت
زمانے کی دست برد سے نہ بچ سکے تو کم سے کم مذہبی وحدت
کو بچا لیں۔

غرض بارھویں صدی کے شروع سے مسلمانوں کی فکر کا
رجحان ظاہری علوم سے ہٹ کر علمِ باطنی کی طرف ہو گیا۔ اگرچہ
مختلف اسلامی ملکوں میں خصوصاً اسپین اور مصر میں اس کے
بعد بھی جیّد علما پیدا ہوئے جنھوں نے فلسفے، سائنس، تاریخ وغیرہ
کے میدان میں بڑے بڑے کارنامے دکھائے لیکن عام طور
پر مسلمانوں کا علمی مذاق پست اور محدود ہو کر رہ گیا۔ ذاتی
تحقیق اور اُپج کی جگہ تقلید پسندی نے لے لی۔ مستقل ادبی
تصنیف قریب قریب رک گئی۔ قدما کی کتابوں کی شرحیں،
حاشیے، شرحوں کی شرحیں اور حاشیوں کے حاشیے لکھے جانے

لگے۔ بڑے سے بڑا کام متاخرین کا یہ تھا کہ گزشتہ عہد کی علمی جد و جہد کے نتائج قاموسوں اور معلموں کی شکل میں جمع کر لئے گئے۔

یہ تقلیدی علمی ذوق بھی ایک چھوٹے سے حلقے میں محدود تھا ورنہ عام مسلمان مدرسے کو چھوڑ کر خانقاہ کی طرف متوجہ تھے۔ تصوف کے افکار خصوصاً وحدتِ وجود کے خیالات شاعروں کے کلام میں رچ گئے تھے اور شعر کے جادو سے عوام کے دلوں کو مسخر کر رہے تھے۔ صوفیوں کی پاکیزہ زندگی سے انھیں جو فیض حاصل ہوتا تھا اور ان کی صحبت میں جو اطمینانِ قلب ملتا تھا وہ اس پر آشوب زمانے میں اور کہیں میسر نہیں آ سکتا تھا۔

باطنیت اور سکون پسندی کا عام رجحان ایسی چیز ہے جو قوموں کو تھوڑے ہی دن میں بے عمل اور بے حس بنا دیتا ہے۔ مگر اسلام نے امتِ محمدی میں جو روح عمل پیدا کی تھی وہ اس قدر قوی تھی کہ اس ناموافق فضا میں بھی اپنا کام کرتی رہی اور خلافتِ عباسیہ کے زوال کے ساتھ وحدتِ اسلامی کے ختم ہونے کے بعد بھی مختلف مسلمان قوموں نے زبردست ریاستیں قائم کیں اور شاندار تمدن تعمیر کئے۔ البتہ عقلی اور طبیعی علوم میں مسلمان بحیثیت مجموعی پھر کبھی اُس بلند مرتبہ پر نہیں پہنچ سکے جو انھیں تاریخ اسلام کی پہلی پانچ صدیوں میں حاصل تھا۔

اسلامی تہذیب کے ایک پہلو یعنی تصورات کی دنیا پر ایک نظر ڈالنے کے بعد اب ہم چند لفظوں میں اُس کے دوسرے پہلو یعنی اُس مادّی تہذیب و تمدّن کا نقشہ کھینچتے ہیں جس میں مسلمانوں کے افکار و خیالات نے اپنے آپ کو محسوس شکل میں ظاہر کیا۔

فنونِ لطیفہ میں ان قیود کی وجہ سے جو اسلام نے مذہبی اور اجتماعی مصالح کی بنا پر عائد کی تھیں مصوری کو اسلامی تاریخ کے اس دور میں مقبولیت اور ترقی نہیں ہوئی۔ مگر سنگ تراشی اور موسیقی نے ان قیود کے باوجود بہت فروغ پایا۔ یوں تو خلفائے بنو امیہ بھی موسیقی کا شوق رکھتے تھے لیکن خلفائے عباسیہ کی قدر دانی سے یہ فن اوجِ کمال پر پہنچ گیا اور دوسری اسلامی ریاستوں خصوصاً اسپین کے مسلمان حکمرانوں نے بھی اس کی ترقی میں کچھ کم حصّہ نہیں لیا۔ بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ یورپ میں جتنے ساز پہلے پہل استعمال کئے گئے وہ سب اسپین کے عربوں سے لئے گئے تھے۔ اِس لئے کہ نہ صرف اسپینی اور فرانیسی بلکہ کل زبانوں میں یہ باجے عہدِ وسطیٰ میں مورلیک یعنی عربی کہلاتے تھے۔ اور یہ بات تو بہت وثوق سے کہی جاتی ہے کہ تار کے سب باجے یورپ میں عربوں کے عود کے نمونہ پر بنائے گئے اور موجودہ اسپین کا قومی باجہ جو گٹارا کہلاتا ہے درحصل عربوں قطارہ ہے۔ فن سے قطع نظر کرکے علم کی حیثیت سے

بھی مسلمانوں نے موسیقی کی بڑی خدمت کی۔ فارابی، ابوالفرج اور دوسرے فضلا کی مستقل تصانیف اس علم پر موجود ہیں اور انھوں نے یورپ کے جدید علم موسیقی پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ ایک محقق لکھتا ہے کہ تحریر نغمہ یعنی نغموں کو ہندسوں کی شکل میں لکھنا مسلمان اہلِ یورپ سے پہلے جانتے تھے۔

مگر اسلامی تمدن کی سب سے عالی شان یادگار مسلمانوں کا فنِ تعمیر ہے، جس کے نمونے ترکستان سے اسپین تک متعدد طرزوں میں موجود ہیں اور مقامی اختلافات کے باوجود ایک بنیادی وحدت تصور کا منظر پیش کرتے ہیں۔ "سائے کا سکون وراحت، روشنی کی آب و تاب، قوت اور شوکت کا نزاکت اور لطافت کے ساتھ امتزاج" وہ مشترک خصوصیات ہیں جو سب اسلامی ملکوں کی بہترین تعمیروں میں پائی جاتی ہیں۔ ان میں سے صرف اسپین کی عمارتوں کا اب تک باقاعدہ اور مکمل مطالعہ کیا گیا ہے۔ اسپین میں اسلامی عمارتوں کے تین دور قرار دئے گئے ہیں، جن سے دوسرے اسلامی ملکوں کے فن تعمیر کی نشو و نما کا بھی کم و بیش اندازہ ہو سکتا ہے۔ پہلا دور نقل کا ہے۔ جس میں مسلمان تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ ان رومی یا بازنطینی عمارتوں کا چربا اتارتے تھے جو انھوں نے شام وغیرہ میں دیکھی تھیں۔ جامع قرطبہ جو دمشق کی جامع مسجد

کی نقل ہے۔ اور اصل سے زیادہ شاندار ہے، اسی دور سے
تعلق رکھتی ہے اس میں بازنطینی طرز کی پچی کاری صاف
نظر آتی ہے لیکن آرائش کی کثرت اور جزئیات کا تنوع
بازنطینی عمارتوں سے بڑھا ہوا ہے۔ محراب کو طرح طرح
کے خم دے کر اور اس پر تورن (پھول پتوں کی بیل)
بنا کر زیادہ پیچیدہ کر دیا ہے۔ دوسرے دور میں پہلے سے
کہیں زیادہ جدت اور اپج نظر آتی ہے۔ نکیلی لہردار محراب
بیل بوٹوں کی نرالی وضعیں، چینی کی پچی کاری استکو (ایک
خاص قسم کی گچ) کا آرائشی کام، کتبوں کی کثرت اور ان سے
نقش و نگار کا کام لینا، وہ خصوصیات ہیں جنھیں ایک نئے طرز
کی داغ بیل سمجھنا چاہئے۔ تیسرے دور میں یعنی سلطنت غرناطہ
کے زمانے میں یہ نیا طرز تکمیل کو پہنچا اور قصر الحمرا اس کا بہترین
نمونہ ہے۔ باہر سے دیکھئے تو بالکل سادہ عمارت مگر پُرعظمت
اور باوقار، ڈیوڑھی صرف ایک بڑی سی محراب ہے، دیواریں
ایک خاص قسم کے مسالے میں پتھروں کے چوکور ٹکڑے
ملا کر بنائی ہیں جو سورج کی روشنی میں شیشے کی طرح چمکتے ہیں
اندر قدم رکھئے تو طلسمات کا عالم نظر آتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے
انسان کے خداداد ذہن نے اپنی ساری قوتوں کو صناعی کا
ایک بہترین نمونہ دکھانے میں صرف کر دیا ہے۔ منقش اور

طلاکار وسیع گیلریاں، طرح طرح کی محرابوں کے سلسلے اور اُن میں بلّور سے ترشی ہوئی پھول پتوں کی بیلیں، نقش ونگار سے مرصّع ہال اور کمرے اور ان میں نیلے والی کھڑکیوں کی دھیمی روشنی، بیچ بیچ میں خوبصورت صحن اور ان میں پانی کا بے شمار فواروں سے اُچھلنا، سنگِ مرمر کی نہروں میں بہنا، آبشاروں سے گرنا اور حوضوں میں جمع ہونا غرض ہر چیز دلکش اور ہر منظر نظر فریب ہے۔ جابجا سنگ تراشی کے آرائشی کام میں سلیقے سے کھپائے ہوئے کتبے حُسنِ صورت سے آنکھوں کو سرور بخشتے ہیں اور حسنِ معنی سے قلب کو فیض پہنچاتے ہیں بڑے بڑے ہالوں میں آرائش استرکاری سے کی گئی ہے اُبھرا ہوا کام نازک اور خوشنما ہندسی وضعوں کا ہے۔ نقاشی کا کام اسپین کی معتدل آب وہوا کی برکت سے صدیوں بعد آج بھی ویسا ہی تر و تازہ معلوم ہوتا ہے۔ سُرخ، نیلے، زرد اور سبز رنگ بھی اسی آب وتاب سے چمکتے ہیں جیسے آج سے سات سو سال پہلے محمدؒ اول اور محمدؒ ثانی شاہانِ غرناطہ کے زمانے میں تھے۔

عرب طرزِ تعمیر نے، جو اسلامی طرز کی بنیاد ہے، مختلف ملکوں میں مقامی اثرات سے متاثر ہو کر مختلف شکلیں اختیار کیں ان کا ذکر کرنے کی ہمیں ضرورت نہیں ہے۔ البتہ ہندوستان

میں اسلامی اور ہندی طرز کی جو آمیزش ہوئی، اُس کا ذکر اپنے موقع پر آئے گا۔

اسلامی تہذیب کا افادی پہلو اُس کے جمالی پہلو سے کم شاندار نہیں تھا۔ دنیا کے مختلف ملکوں میں خشکی اور سمندر کے راستے آمد و رفت اور تجارت کو فروغ دینے میں جو زبردست حصہ مسلمانوں نے لیا وہ ان کی تہذیب عالم کی خدمات میں ایک نہایت اہم خدمت ہے۔ فوجیں شاہراہوں کی حفاظت کرتی تھیں، صحراؤں میں کنویں کھودے گئے تھے اور مقررہ فاصلوں پر کاروان سرائیں تعمیر کی گئی تھیں۔ مصر، حبش، ایران، وسطِ ایشیا، روس، چین اور ہندوستان کا تجارتی مال مدینے کوفے بصرے، دمشق، بغداد، مدائن اور موصل کے بازاروں میں آ کر بکتا تھا۔ بحرِ ہند اور بحرالکاہل میں جو نو آبادیاں عربوں نے قائم کی تھیں اُنھوں نے قدیم تجارتی دنیا کے دائرے کو اور زیادہ وسیع کر دیا تھا اور آمد و رفت کی نئی راہیں کھول دی تھیں اسپین سے مشرقِ بعید تک جہازوں کی آمد و رفت تھی۔ ایک عرب بیڑہ جبرالٹر سے گزر کر بحرِ اوقیانوس میں تفتیش کی غرض سے گیا تھا اور اگر ایک شدید طوفان اُسے بہا کر ساحل پر نہ پہنچا دیتا تو امریکہ کئی صدی پہلے دریافت ہو چکا تھا۔ بہر حال گو مسلمانوں

کی جولاں گاہ صرف قدیم دنیا تھی لیکن جس طرح ان کے من چلے
پن اور مہم جوئی نے اُس کی تینوں اقلیموں کو ایک دوسرے
سے ملاکر ایک تجارتی بازار بنا دیا تھا اُن سے پہلے تاریخ عالم میں
کوئی قوم نہیں کرسکی تھی۔ عرب کی زراعت اور صنعت کی پیداوار
نے اسپین کو مالا مال کردیا تھا۔ اسپین سے قرطبہ کا چمڑا طلیطلہ
کی تلواریں، مرسیہ کا اون، غرناطہ اور اشبیلیہ کا ریشمی کپڑا دنیا
کے ہر حصے میں پہنچتا تھا۔ ملاغہ، قرطجنہ، برسلونہ اور قادز کی
بندرگاہوں میں جہازوں کی آمد و رفت کا تانتا بندھا رہتا تھا
شمالی افریقہ جو آج قریب قریب ایک مسلسل صحرا ہے آبادی،
زرخیزی، صنعت اور تجارت کی ترقی میں اسپین کا جواب تھا۔
مشرق میں عدن وغیرہ کی بندرگاہوں میں چین، ہندوستان
ایران اور حبش کے مال کا مبادلہ ہوتا تھا۔ حبش سے شیر کی
کھالیں، ریشم، روئی، ہاتھی دانت اور زنجبار کا کچا سونا آتا تھا
ہندوستان اور چین سے کپڑا، گھوڑوں کا ساز، صندل
گرم مسالہ، آبنوس، شیشہ، رانگ، موتی اور جواہرات۔ عدن
سے یہ مال جدے ہوکر مصر اور شام کی بندرگاہوں کو بھیجا
جاتا تھا۔ بحیرۂ اخضر کے کنارے کے ملکوں سے مال آکر
کابل کے میلے میں بکتا تھا۔ سمرقند سے حلب تک قافلے چین
کا ریشمی کپڑا، کشمیر کی شالیں، مشک اور ترکستان کی بوٹیاں

پیچھے پڑے چلے جاتے تھے۔

تجارت کے ساتھ ساتھ صنعت و حرفت بھی مسلمانوں کا محبوب مشغلہ تھا اور کاریگروں اور صناعوں کو جو مرتبہ اسلامی معاشرے میں حاصل تھا شاید ہی کسی اور معاشرے میں حاصل ہوا ہو صوبوں کے گورنر، فوجوں کے سپہ سالار اور بڑے بڑے عمال سلطنت خیاط، سراج، وغیرہ کے القاب بے تکلف استعمال کرتے تھے۔ صنعت کی ترقی کی اور تفصیلات کو چھوڑ کر ہم صرف تین چیزوں کا ذکر کرتے ہیں جن کے ذریعے سے مسلمانوں نے دنیا کے تمدن میں ایک عظیم الشان انقلاب کی داغ بیل ڈال دی اور عہدِ جدید کی حیرت انگیز ترقیوں کی راہ کھول دی۔ بارود، قطب نما اور کاغذ تینوں چیزیں قدیم روایات کے مطابق چینیوں کی ایجاد ہیں لیکن اول تو اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ قدیم چین میں ان ایجادوں کا وسیع پیمانے پر استعمال ہوا ہو اور فرض کیجئے ہوا بھی تو وہ دُنیا کے اُسی گوشے تک محدود رہ گیا ہوگا۔ بہر حال اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ان تینوں چیزوں کو سب سے پہلے مسلمانوں نے عام صنعتوں کی حیثیت دی، ان سے بہت بڑے پیمانے پر کام لیا اور دنیا میں اس سرے سے اُس سرے تک پھیلا دیا۔

سب سے پہلے ۶۹۰ء میں مکے کے محاصرے میں اموی

فوجوں نے ایک قسم کا بم استعمال کیا۔ تیرھویں صدی میں مصر میں شورے کے سفوف کی مدد سے گولیاں دھماکے کے ساتھ پھینکی جاتی تھیں۔ ۱۳۰۸ء میں جبرالٹر کے محاصرے میں اس قسم کے مسالے کا ذکر آتا ہے اور یہ تو قطعی طور پر کہا گیا ہے کہ ۱۳۲۴ء میں اسمٰعیل شاہ غرناطہ نے گولیاں پھینکنے کے لئے بارود کا استعمال کیا۔ اس کے بعد ہمیں اسپین کے عیسائیوں میں بندوقوں اور توپوں کے استعمال کا پتہ چلتا ہے اور پھر سارے یورپ میں ان کا عام رواج ہو جاتا ہے۔

یہ ابھی تک تحقیق نہیں ہو سکا کہ قطب نما سے مسلمان پہلے پہل کب واقف ہوئے۔ مگر یہ معلوم ہے کہ وہ گیارھویں صدی میں نہ صرف جہاز رانی میں بلکہ قبلے کی سمت معلوم کرنے کے لئے قطب نما سے کام لینے لگے تھے۔

کاغذ کا استعمال مسلمانوں نے پہلی صدی ہجری (ساتویں صدی عیسوی) میں غالباً اپنے وسط ایشیا کے مفتوحوں سے سیکھا تھا۔ ۷۵۱ء میں سمرقند اور بخارا میں ریشم سے کاغذ بنتا تھا۔ ۷۰۶ء میں یوسف نے مکّے میں ریشم کے بجائے روئی سے کام لینا شروع کیا۔ اسپین میں جہاں سن اور سنّی کی پیداوار زیادہ ہے سن سے کاغذ بننے لگا۔ تیرھویں صدی میں عربوں کا بنایا ہوا کاغذ قسطیلیہ (کیسٹیل) میں رائج ہوا اور وہاں سے

فرانس، اٹلی، انگلستان اور جرمنی پہنچا۔

غرض مادّی تہذیب میں بھی مسلمان اس دور میں جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں، سب قوموں سے بہت آگے تھے بلکہ اس میدان میں تو وہ اس کے بعد بھی صدیوں تک آگے رہے یہاں تک کہ تمدّن تہذیب کی حقیقی قدروں کا دامن چھوڑ کر عیّاشی اور نفس پرستی کا ذریعہ بن گیا۔ اور گرتے گرتے اس نقطے پر پہنچ گیا جب وہ خود مٹ جاتا ہے اور اپنے حاملوں کو بھی مٹا دیتا ہے۔

نواں باب

اِسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کا سابقہ

سلطنت دہلی کے زمانے میں

(۱)

ہم چھٹے باب میں کہہ چکے ہیں کہ مسلمانوں میں سب سے پہلے عرب حملہ آور کی حیثیت سے ۷۱۲ء میں ہندوستان میں داخل ہوئے اور اُنھوں نے سِندھ اور ملتان میں اپنی حکومت قائم کی۔ تاجروں کی حیثیت سے ان کے جنوبی ہند میں آنے کا سلسلہ غالباً اس سے پہلے شروع ہو چکا تھا۔ آٹھویں صدی میں اور اس کے بعد وہ سمندر کے کنارے سندھ سے کاٹھیاواڑ اور گجرات تک اور جنوبی ہند میں مالابار اور کارمنڈل کے ساحلوں پر آکر بستے رہے۔ ایک لحاظ سے اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کا سابقہ اور باہمی تاثیر و تاثر کا سلسلہ اُسی وقت سے شروع ہو گیا۔ چنانچہ ہندوؤں کی طب، ریاضی اور ہیئت کی کتابوں کے سندھ سے عرب پہنچنے اور مسلمانوں کی ذہنی نشو و نما میں مدد دینے کا ذکر آ چکا ہے۔ مسلمانوں کا جو اثر ہندوؤں پر پڑا تھا اُس کی طرف بھی بھگتی تحریک کی ابتدا کے سلسلے میں

اشارہ کیا جا چکا ہے۔ اس کی ایک نشانی یہ بھی ہے کہ سندھی
گجراتی اور دڑاوڑی زبانوں میں عربی لفظ بڑی تعداد میں موجود
ہیں جو غالباً اسی ابتدائی زمانے میں آئے ہوں گے۔ اس لئے
کہ اگر بعد میں دہلی سلطنت یا مغلیہ سلطنت کے زمانے میں
فارسی کے توسط سے آتے تو ان سب زبانوں میں فارسی
کے لفظ عربی سے زیادہ ہوتے۔ حالانکہ کم سے کم دڑاوڑی
زبانوں میں عربی لفظوں کی تعداد نسبتاً زیادہ ہے۔ معاشرت
رسم و رواج، لباس وغیرہ میں عرب مسلمانوں اور سندھ
سے مدراس تک کے ساحلی علاقے کے ہندوؤں نے ایک
دوسرے پر جو اثر ڈالا ہو گا اس کی اب تک تحقیقات نہیں
ہوئی۔

لیکن گیارھویں صدی تک مسلمانوں نے ہندوؤں کے
دائرۂ تہذیب کے محض محیط کو چھوا تھا۔ اس کے مرکز سے وہ
بہت دور تھے۔ دونوں ملتوں کا سابقہ ہنوز مقامی اور محدود
تھا۔ بڑے پیمانے پر ہندوؤں اور مسلمانوں کا یکجا ہونا جسے
در اصل ہندوستانی تہذیب اور ہندو تہذیب کا سابقہ کہا
جا سکتا ہے۔ بعض مورخوں کے نزدیک گیارھویں صدی
عیسوی میں غزنیوں کے پنجاب اور ملتان پر قبضہ کرنے سے
اور بعض کے نزدیک تیرھویں صدی کے شروع میں سلطنت

دہلی کے قیام سے شروع ہوتا ہے۔

نویں صدی عیسوی کے وسط سے خلافتِ عباسیہ کی مرکزی طاقت کا کمزور ہونا اس کے ممالکِ محروسہ کا نیم خودمختار ریاستوں میں تقسیم ہو جانا، نویں صدی کے آخر میں ترکستان، خراسان اور افغانستان میں سامانی سلطنت کا قیام اور کوئی سو سال بعد اس کے کھنڈروں پر غزنوی ریاست کی تعمیر ان سب واقعات کا اشارتاً ذکر آچکا ہے۔ ۹۷۷ء میں ہم غزنی کے تخت پر سبکتگین کو پاتے ہیں جو بانئ ریاست آلپ تگین کا غلام اور اس کا سب سے قابل سپہ سالار تھا۔ سبکتگین بڑا حوصلہ مند حکمران تھا۔ وہ غزنی کی چھوٹی سی ریاست پر قانع نہیں بلکہ ایک وسیع سلطنت قائم کرنا چاہتا تھا۔ اس نے اپنی بہادری اور حکمتِ عملی کی بدولت بہت جلد سیستان، لمغان اور خراسان پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد اس نے دیکھا کہ مغرب کی طرف بڑھنے میں آلِ بویہ کی زبردست قوت سے اور شمال کی طرف جانے میں ترکوں کی جنگ جو قوموں سے مقابلہ کرنا پڑے گا۔ زیادہ آسان یہ معلوم ہوا کہ ہندوستان کے سرحدی علاقے پر حملہ کیا جائے۔ اس لئے کہ وہ غزنی سے بہت قریب تھا اور وہاں زیادہ سخت مزاحمت کی بھی توقع

نہیں تھی۔ چنانچہ ۸۷-۹۸۶ء میں اس نے پہلی بار ہندوستان کی سرحد میں داخل ہو کر کئی شہروں اور قلعوں پر قبضہ کر لیا۔ مغربی پنجاب کا راجا جے پال جوابی حملہ کر کے ریاستِ غزنی کی حدود میں گھس گیا۔ مگر جب سبکتگین ایک زبردست لشکر لے کر آیا تو جے پال مقابلے کی تاب نہ لا سکا، اور اس نے پنجاب کے چند شہر اور قلعے دے کر اور باجگذاری کا عہد کر کے صلح کر لی۔ جے پال کی عہد شکنی کی وجہ سے سبکتگین نے ۹۹۱ء میں دوبارہ حملہ کیا۔ اس مرتبہ جے پال نے قنوج، کالنجر اور اجمیر کے راجاؤں سے مدد لے کر ایک لاکھ کی زبردست فوج فراہم کی۔ مگر پھر بھی اُسے شکست ہوئی اور پہلے سے زیادہ سخت شرطوں پر صلح کرنی پڑی۔ سبکتگین نے اپنے ایک افسر کو دس ہزار سواروں کے ساتھ پشاور میں چھوڑا اور اُسے مفبوضہ علاقے کا گورنر بنا دیا۔ ۹۹۷ء میں سبکتگین کا بیٹا محمود غزنوی اس کے تخت و تاج کا اور اس کے ملک گیری کے حوصلوں کا وارث ہوا۔ محمود نے سامانی حکمران کی برائے نام اطاعت چھوڑ دی اور براہِ راست خلیفۂ بغداد کی اطاعت اختیار کر لی اگرچہ وہ بھی برائے نام تھی۔ خلیفہ کی طرف سے یمین الدولہ امین الملت کا خطاب پا کر محمود نے اپنی رعایا کی نظر میں جائز حکمران کی حیثیت حاصل کر لی اور سلطان کا لقب اختیار کیا۔

محمود سپاہی اور جرنیل کی حیثیت سے اپنے باپ سے
بھی زیادہ قابل اور بہادر تھا اور ملک گیری کا بے اندازہ
شوق رکھتا تھا۔ اس نے ہندوستان پر حملہ کرنے کی پالیسی کو
جو سبکتگین نے شروع کی تھی جاری رکھا لیکن اسی کے ساتھ
آس پاس کی مسلمان ریاستوں سے جنگ کر کے سیستان، غور،
اصفہان، رے اور ہمدان پر قبضہ کر لیا اور بہت سی چھوٹی
چھوٹی ریاستوں کو باجگذار بنا لیا ہندوستان پر اس نے ۱۰۰۰ء
اور ۱۰۲۶ء کے درمیان پنجاب سے لے کر مغربی ہند میں
سومنات اور شمالی ہند میں قنوج، گوالیار اور کالنجر تک سترہ
حملے کیئے۔ ان علاقوں کے راجپوت راجاؤں نے عموماً
الگ الگ اور کبھی کبھی مل کر اس کا مقابلہ کیا مگر اس کے
حملوں کو نہ روک سکے۔

چونکہ اتنی طویل اور خونریز جنگوں کے بعد محمود نے
صرف مغربی پنجاب اور ملتان کو اپنی سلطنت میں شامل
کیا اور دوسرے حصوں سے محض مالِ غنیمت حاصل کرنے پر
اکتفا کی اس لئے ابتدا میں ہندوستان کے یورپی مورخ اُسے
فاتح نہیں بلکہ غارت گر کہا کرتے تھے۔ اور ان کا خیال یہ
تھا کہ محمود کوئی سلطنت نہیں قائم کرنا چاہتا تھا بلکہ صرف
دولت حاصل کرنا چاہتا تھا۔ مگر حال میں ہندوستانی مورخوں

کی تحقیق نے اس نظریے کو رد کردیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کا اصل مقصد اپنی سلطنت کی توسیع کرنا ہی تھا لیکن چونکہ اُسے مشرق کے علاوہ تینوں سمتوں میں بھی توسیع کے موقعے مل گئے اِس لئے اُس نے ہندوستان میں صرف اتنے ہی علاقے پر قناعت کی جس پر وہ غزنی سے آسانی سے حکومت کرسکے۔

یہاں ہم اس بات کو صاف کردینا چاہتے ہیں کہ محمود غزنوی اور اس کے سپاہی یعنی وہ مسلمان جن سے شمالی ہند کو پہلے پہل سابقہ پڑا اسلامی تہذیب کی صحیح نمائندگی کے اہل نہیں تھے۔ ہم نے کہا تھا کہ حضرت علی کے بعد اموی خلافت اور اس سے بھی زیادہ عباسی خلافت اسلامی ریاست کے نصب العین سے دور ہٹ گئی تھی۔ پھر بھی عرب ریاستوں میں جو ابتدا سے اسلام کے تہذیب آموز اثرات سے فیض یاب تھیں عدل و انصاف، نظم حکومت اور عام تہذیب و معاشرت کے اندر اسلامی روح کسی نہ کسی حد تک ہمیشہ موجود رہتی تھی۔ لیکن نومسلم قوموں میں یہ روح قبولِ اسلام کے بعد ایک مدت میں رفتہ رفتہ پیدا ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ گیارھویں صدی عیسوی وہ زمانہ ہے جب عالمِ اسلام کی مرکزی وحدت کے کمزور ہوجانے سے مختلف مسلمان

قوموں میں ایک حد تک تہذیبی تفریق ظاہر ہونے لگی تھی۔ چنانچہ ایران میں فارسی از سرِ نو ادبی زبان بن کر ایرانیوں کی قومی زبان کی حیثیت حاصل کر رہی تھی۔ ترکوں نے ایرانی تہذیب کا گہرا اثر قبول کیا تھا اور فارسی کو اپنی ادبی زبان بنا لیا تھا۔ نظم و نسق اور معاشرت میں وہ مروجہ اسلامی نمونے کی پیروی کرتے تھے مگر اس میں ترکی اور ایرانی روایات کا پیوند لگا دیتے تھے۔ محمود غزنوی اور اس کے ترک اور افغانی سپاہی عموماً ان خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے جو چند پشت پہلے تک ایک ابتدائی تہذیب کے حامل تھے۔ اور اب بھی اسلامی تہذیب کے مرکزوں سے دور پس ماندہ علاقوں میں رہتے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ محمود غزنوی خود علم و فن اور تہذیب و تمدن کا بڑا مربی تھا اور اس کی قدر دانی کی وجہ سے غزنی شعراء علماء اور ہر فن کے اہلِ کمال کا مرجع بن گیا تھا مگر مجموعی طور پر ہم اس کو اور اس کے سرداروں کو تہذیب کے مکتب کے فارغ التحصیل نہیں بلکہ مبتدی طالب علم ہی کہہ سکتے ہیں۔

غرض محمود غزنوی میں تہذیب و تمدن کا رنگ بہت گہرا نہیں تھا اور جو تھا بھی وہ سراسر اسلامی رنگ نہیں کہا جا سکتا خصوصاً جنگ جو اور فاتح کی حیثیت سے وہ خلفائے راشدین کی مثال سے نہیں بلکہ شاہنامے کے سورماؤں کی مثالوں سے

متاثر تھا۔ اس لئے اگرچہ وہ تاریخ کے عام معیار سے دنیا کے
زبردست فاتحوں، مدبّروں اور سلطنت کے بانیوں میں ممتاز
جگہ پانے کا مستحق ہے لیکن اسلام کے مذہبی اور اخلاقی معیار
سے وہ نمونے کا بادشاہ یا نمونے کا مسلمان نہیں کہا جا سکتا۔
اسلامی تہذیب کا سچا نمائندہ محمود نہیں بلکہ البیرونی تھا جس
نے مسلمان حکیم اور محقق کی، اور صاحب کشف المحجوب علی
ہجویری تھے جنھوں نے مسلمان درویش کی قابلِ فخر مثال
اہلِ ہند کے سامنے پیش کی۔

سلطان محمود کے بعد ڈیڑھ سو سال یعنی جب تک پنجاب
میں غزنوی خاندان کی حکومت رہی یہاں اسلامی تہذیب کو
کوئی خاص ترقی نہیں ہوئی۔ جانشینی کے جھگڑوں اور سلجوقی
ترکوں کے حملوں کی وجہ سے غزنوی سلطنت روز بروز کمزور
ہوتی گئی اور سلطان محمود کے جانشین سلطان مسعود کے بعد
خود دربار غزنی اس قابل نہیں رہا کہ علوم فنون اور تہذیب
وتمدن کو فروغ دے سکے تو پھر ایک دور افتادہ صوبے سے
کیا توقع ہو سکتی تھی۔ اس تمام عرصے میں مسلمان لاہور میں لشکر
قابض کی حیثیت سے رہے اور ان کا معاشرتی سابقہ ہندوؤں
سے اس قدر کم رہا کہ دونوں ایک دوسرے کی تہذیب پر
کچھ زیادہ اثر نہیں ڈال سکے۔ البتہ بیرونی کی کتاب الہند جس کا

ذکر پچھلے باب میں آچکا ہے اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ مسلمانوں
کا ذی علم طبقہ ہندوؤں کی تہذیب کا بے تعصبی اور ہمدردی
کی نظر سے مطالعہ کرتا تھا، اس کے بنیادی اصولوں کو سمجھتا تھا
اور اس کی خوبیوں کی قدر کرتا تھا۔

بارھویں صدی کے وسط میں غزنوی سلطنت اس حد تک
کمزور ہوچکی تھی کہ غور کی ایک چھوٹے سے سردار علاء الدین جہاں
سوز نے غزنوی بہرام شاہ کو غزنی سے نکال کر شہر کو برباد کردیا
بہرام شاہ اپنے ہندوستانی مقبوضات میں پناہ لینا چاہتا مگر راہ
میں اس کا انتقال ہوگیا اس کا بیٹا خسرو ملک لاہور میں تخت نشین
ہوا، مگر غوریوں نے اُسے یہاں بھی چین نہیں لینے دیا۔ علاء الدین
جہاں سوز سنہ ۱۱۶۱ء میں اور اس کا بیٹا سنہ ۱۱۶۳ء میں انتقال کرچکا
تھا۔ غور کے تخت پر اب علاء الدین کا بھتیجا غیاث الدین متمکن
تھا جس نے اپنے بھائی معز الدین کو غزنی کا خودمختار حکمراں بنادیا
تھا۔ معز الدین نے جو شہاب الدین محمد غوری کے لقب سے
زیادہ مشہور رہے سلطان محمود کے تخت پر بیٹھ کر اس کی فتوحات
کا خواب دیکھنا شروع کیا۔ سنہ ۱۱۸۰ء میں اس نے لاہور پر چڑھائی
کی اور خسرو ملک کو دب کر صلح کرنے پر مجبور کردیا۔ مگر اس سے
اُس کے ملک گیری کے حوصلے کو تسکین نہیں ہوئی۔ دوسرے
حملے میں اس نے سیالکوٹ کے قلعے پر قبضہ کیا اور تیسرے

حملے میں خسرو ملک کو قید کر کے غزنی بھیجدیا اور پنجاب کو اپنی ریاست میں شامل کر لیا۔

اِس کے بعد محمد غوری نے شمالی ہند میں آگے قدم بڑھانا چاہا۔ دہلی اور اجمیر کے بہادر راجہ پرتھوی راج نے سب راجپوت حکمرانوں کو اس کے مقابلے کے لئے ایک جھنڈے کے نیچے جمع ہونے کی دعوت دی اور اس کے ذاتی دشمن جے چند والئ قنوج کے سوا اور سب نے اس کی دعوت کو قبول کیا۔ اس متحدہ راجپوت لشکر نے ترائن کی پہلی جنگ میں (۱۱۹۱ء) محمد غوری کو سخت شکست دی۔ مگر دوسرے سال وہ بڑی تیاریوں کے ساتھ پھر چڑھ آیا اور اُس نے اُسی ترائن کے میدان میں راجپوتوں سے اپنی شکست کا بدلہ لیا۔ پرتھوی راج مارا گیا اور راجپوتوں کی کمر ٹوٹ گئی۔ محمد غوری اجمیر تک بڑھتا چلا گیا اور اُس نے پرتھوی راج کے لڑکے سے باج گزاری کا حلف لے کر اُسے اجمیر کا راجہ بنا دیا اور سارا مفتوحہ علاقہ اپنے غلام اور رفیق قطب الدین ایبک کے سپرد کر کے واپس چلا گیا۔ ایبک نے تھوڑے عرصے میں دہلی اور میرٹھ کا علاقہ فتح کر لیا اور دہلی کو اپنا دارالحکومت بنا لیا۔

۱۱۹۴ء میں محمد غوری نے شمالی ہند کی آخری طاقت ور ریاست قنوج پر حملہ کیا۔ جے چند کی فوج کو شکست ہوئی اور

وہ خود میدانِ جنگ میں کام آیا۔ اس طرح قنوج کی پوری ریاست جو بنارس تک پھیلی ہوئی تھی محمد غوری کے قبضہ میں آگئی۔

اس کے بعد محمد غوری کو ایک مدت تک ہندوستان کی طرف توجہ کرنے کی فرصت نہیں ملی لیکن ایبک نے اس کے پیچھے توسیعِ حکومت کے کام کو جاری رکھا۔ اس کا اولوالعزم سپہ سالار بختیار خلجی بہار اور بنگال کو فتح کرکے تبت تک بڑھتا چلا گیا مگر وہاں سے اُسے شکست کھا کر بنگال واپس آنا پڑا۔ اِدھر ایبک نے گوالیار اور بندیل کھنڈ کو فتح کیا اور وادیٔ گنگا میں رہی سہی مزاحمت کا خاتمہ کر دیا۔ غرض چند سال کے عرصے میں پورا شمالی ہندوستان اُس کے قبضہ میں آگیا۔

اُدھر پنجاب میں غزنی کا ایک افسر ملتان کا حاکم بن بیٹھا تھا اور کھکھڑوں کی سرکش قوم پنجاب کو تاخت و تاراج کر رہی تھی۔ ۱۲۰۵ء میں سلطان محمد غوری ملتان پر دوبارہ قبضہ کرکے کھکھڑوں کی سرکوبی کے لئے آپہنچا۔ اِدھر سے ایبک بڑھا دونوں فوجوں کے بیچ میں پھنس کر کھکھڑوں کو دریائے جہلم کے کنارے سخت شکست ہوئی۔ سلطان اس مرحلے سے فارغ ہوکر غزنی واپس جانا چاہتا تھا کہ راہ میں فرقہ ملاحدہ کے ایک مذہبی مجنون نے اُسے قتل کر دیا۔ چونکہ اس نے کوئی اولاد نہیں چھوڑی اس لئے غزنی کے ترک اُمرا کے مشورے

سے کرمان کا گورنر یلدوز غزنی کے تخت پر بٹھایا گیا۔ دہلی کے ترک امرا نے ہندوستان کی خودمختاری کا اعلان کر دیا اور ایبک کو بادشاہ منتخب کیا۔

(ب)

سلطنتِ دہلی کا قیام تاریخِ ہند کے اہم ترین واقعات میں سے ہے۔ ہرش کے بعد ساڑھے پانچسو سال تک سیاسی انتشار میں گرفتار رہنے کے بعد شمالی ہندوستان کو پہلی بار سیاسی وحدت کی صورت نظر آئی۔ گو نئے حکمراں غیرملکی تھے لیکن وہ ہندوستان کو اپنا وطن بنا کر یہیں کے ہو گئے تھے۔ اگر وہ ان یونانیوں کی طرح جو دوسری صدی قبل مسیح میں باختر سے ہندوستان پہنچے تھے، مدتوں اپنے مرکز سے جدا رہ کر تہذیب و تمدن سے تہی دست ہو چکے ہوتے، یا ان کے بعد آنے والے سیتھیوں اور ہنوں کی طرح محض ابتدائی تہذیب کے حامل ہوتے تو کچھ عرصے میں ہندو سماج میں جذب ہو جاتے اور اپنی تعمیر سلطنت کی قوت کی بدولت ہندوستان کی قومی تہذیب کے بکھرے ہوئے شیرازے کو سمیٹ کر ہندوستانی قومیت کو نئے سرے سے پرانی مذہبی بنیاد پر قائم کر دیتے۔ لیکن وہ ایک بین الاقوامی مذہبی، معاشرتی اور سیاسی نظام کے حامل تھے اور بیرونی مرکز

سے، خواہ وہ محض ایک علامت ہی کی حیثیت کیوں نہ رکھتا ہو وابستہ تھے اس لئے ان کے قدیم ہندوستانی سماج میں محو ہو جانے کا کوئی امکان نہ تھا۔

دراصل مسلمان حکمرانوں کا خیال تو یہ تھا کہ وہ ہندوستان میں اسی نمونے کی ریاست اور تہذیب قائم کرسکیں گے جیسی دوسرے اسلامی ملکوں میں تھی، یعنی شریعتِ اسلامی سے محدود شاہی ریاست اور اس کے ماتحت ایک اسلامی معاشرے کی تعمیر کریں گے جس میں غیر مسلم بھی کھپ جائیں۔ لیکن مختلف وجوہ سے جن کا ذکر آئے گا ان کی یہ کوشش پوری طرح کامیاب نہ ہوسکی اور ہندوستان کی مجموعی زندگی میں وحدت اور استحکام پیدا نہ کرسکی۔

غرض حالات مسلمانوں کے ہندوؤں میں یا ہندوؤں کے مسلمانوں میں جذب ہو جانے کے لئے سازگار نہیں تھے لیکن انھوں نے رفتہ رفتہ دونوں کو ایک دوسرے کے قریب آنے، ایک دوسرے کو سمجھنے اور ایک دوسرے سے متاثر ہونے پر مجبور کردیا اور چند صدی کے بعد ہندوستان کے سیاسی اور تہذیبی مسئلے کو حل کرنے کی ایک نئی صورت پیدا ہوگئی۔ سلطنتِ دہلی اس صورتِ حال سے فائدہ اُٹھانا تو درکنار اسے پوری طرح محسوس بھی نہ کرسکی۔ البتہ مغل

شہنشاہ اکبر نے ہندوستان کی قومی وحدت کو، ہرش کے کم و بیش ایک ہزار سال بعد، ایک نئی بنیاد پر قائم کرنے کی شعوری کوشش کی۔ اور اس میں اُسے سلطنتِ دہلی کی تین سو سال کی تاریخ سے اس کی کامیابیوں اور ناکامیوں سے بڑی مدد ملی۔ اِن تین صدیوں کے تہذیبی حالات کا جائزہ لینے سے پہلے یہ دیکھنا ہے کہ اس عرصے میں ہندوستان کی سیاسی حالت کیا رہی۔

قطب الدین ایبک نے دہلی کے تختِ شاہی پر بیٹھنے کے بعد اپنی حکومت کے چار سال سلطنت کے انتظام اور استحکام میں گزارے۔ فاتح کی حیثیت سے وہ نہایت سخت اور بے درد تھا مگر سلطان کی حیثیت سے عادل، بے تعصب اور فیاض ثابت ہوا۔ اپنی غیر معمولی سخاوت کی وجہ سے وہ لکھ بخش کے لقب سے مشہور تھا۔

۱۲۱۰ء میں ایبک کے انتقال کے بعد اُمرا نے پہلے اس کے بیٹے آرام شاہ کو تخت پر بٹھایا مگر چونکہ ملک میں بغاوت کا بازار گرم ہو رہا تھا اور اس پر قابو پانا ایک کم سن لڑکے کے بس کی بات نہ تھی اس لئے اس کی جگہ ایبک کے قابل اور دبنگ سپہ سالار شمس الدین ایل تمش کو سلطان بنانے کی ضرورت پڑی۔ ایل تمش غیر معمولی دل و دماغ کا آدمی تھا۔ وہ غلام

در غلام یعنی ایبک کا غلام تھا۔ لیکن محض اپنی قابلیت کی بدولت پہلے سپہ سالاری کے منصب پر پہنچا اور پھر اپنے ہم عصر سرداروں کی متفقہ رائے سے سلطنت دہلی کا حکمراں بنایا گیا۔ سب سے پہلے اس نے وہ بغاوتیں فروکیں جو ایبک کے مرنے کے بعد جا بجا ملک میں اُٹھ کھڑی ہوئی تھیں اور غزنی کے حکمراں یلدوز کے حملے کا مقابلہ کر کے اُسے شکست دی۔ ۱۲۲۱ء میں چنگیز جس کے نام سے ایشیا اور یورپ کے بادشاہ کانپتے تھے، جلال الدین خوارزم شاہ کا تعاقب کرتا ہوا ہندوستان میں داخل ہوا۔ ایل تتمش نے مصلحت اسی میں سمجھی کہ جلال الدین کی کوئی مدد نہ کرے۔ چنانچہ وہ بہت جلد مغلوں سے شکست کھا کر ایران کی طرف بھاگ گیا۔ چونکہ چنگیز اپنے اصلی مقصد میں کامیاب ہو گیا تھا اور اس کی فوج ہندوستان کی گرمی سے پریشان تھی اس لئے وہ بغیر دریائے سندھ کو عبور کئے ہوئے واپس چلا گیا اور ہندوستان کے سر سے یہ بلائے عظیم ٹل گئی اس عرصے میں ناصر الدین قباچہ کاٹھیاواڑ اور سندھ پر قابض ہو گیا تھا۔ ایل تتمش نے اِسے شکست دے کر ان صوبوں پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔

عام مسلمانوں کی نظر میں اپنی حکومت کا وقار قائم کرنے کے لئے ایل تتمش نے ۱۲۲۹ء میں خلیفۂ بغداد سے سندِ حکومت

حاصل کی۔ اس کی حکومت کے آخری چند سال بنگال اور گوالیار پر دوبارہ قبضہ کرنے، مالوہ کے علاقے کو فتح کرنے اور فرقہ ملاحدہ کی بغاوت فرو کرنے میں گزرے۔ اپنی وفات کے بعد (۱۲۳۶ء) وہ کل شمالی ہند کو ایک مضبوط مرکزی حکومت کے تحت میں لاکر سلطنتِ دہلی کی بنیادوں کو مستحکم کرچکا تھا اور اُسے اسلامی ریاست کی ظاہری شکل دے کر اسلامی تہذیب کا ایک اہم مرکز بنا چکا تھا۔

اِس کے بعد سات مہینے اس کا کمزور اور عیش پسند بیٹا رکن الدین حکومت کرتا رہا۔ اِس کے زمانے میں حکومت میں ابتری پھیل گئی اور اکثر صوبہ دار سرکش ہو گئے۔ ترک اُمرا نے اُسے معزول کر کے اس کی بہن رضیہ سلطان کو تخت پر بٹھایا بعض اُمرا اور صوبہ داروں کو ایک عورت کا تختِ شاہی پر بیٹھنا بہت ناگوار ہوا اور انھوں نے اس کی سخت مخالفت کی۔ لیکن رضیہ نے ہمت، استقلال اور حکمتِ عملی سے سب مخالفوں کو شکست دی۔ ملاحدہ اور قرامطہ نے بھی سر اُٹھایا اور دہلی پر چڑھائی کر دی مگر شاہی فوج نے ان کو کچل دیا رضیہ نے اپنے ایک منظورِ نظر حبشی غلام یاقوت کے مشورے سے ترک اُمرا کی قوت کو توڑنے کی کوشش کی۔ اِس نے ایک طاقتور سردار التونیا گورنرِ سرہند سے اس امید پر

شادی کر لی کہ اس کی مدد سے دوسرے امرا کو کچلنے میں کامیابی ہو گی لیکن اس کی فوج نے شکست کھائی اور وہ قتل کر دی گئی (۱۲۴۰ء)

اس کے بعد امرا نے ایل تمش کی اولاد سے کئی شہزادوں کو یکے بعد دیگرے تخت پر بٹھایا لیکن ان میں سے کوئی اتنا قابل اور مضبوط نہ تھا کہ ملک میں امن قائم کر سکے۔ ادھر ملک کے اندر سازشوں اور بغاوتوں کا زور تھا ادھر باہر سے مغلوں کے حملے شروع ہو گئے۔ خوش قسمتی سے مغلوں کے مقابلے کے لئے ایک غیر معمولی قابلیت کا سپہ سالار غیاث الدین بلبن نکل آیا جس نے انھیں ہندوستان سے نکال کر تباہی سے بچا لیا۔ ۱۲۴۶ء میں ایل تمش کا ایک بیٹا ناصر الدین محمود دہلی کے تخت پر بٹھایا گیا۔ یہ ایک عزلت پسند درویش صفت سلطان تھا جس نے غیاث الدین بلبن کو وزیر مقرر کر کے حکومت کے کل اختیارات اس کے سپرد کر دیئے اور خود زہد و عبادت کی زندگی بسر کرنے لگا۔

بلبن بیس سال تک وزیر کی حیثیت سے نہایت قابلیت سے حکومت کرتا رہا اور ۱۲۶۶ء میں ناصر الدین محمود کی وفات کے بعد خود بادشاہ بن گیا۔ اس نے صوبہ داروں کی بغاوتوں کو دبانے کے لئے اور مغلوں کے حملوں کا مقابلہ کرنے کے لئے ایک زبردست فوج تیار کی اور اپنی سخت گیری اور بے رو

رعایتِ عدل کی پالیسی سے سب کے دلوں پر اپنا رعب بٹھا دیا۔
اگرچہ اس کا سارا عہدِ سلطنت اندرونی اور بیرونی لڑائیوں میں
گزرا پھر بھی وہ نظم و نسق کی اصلاح اور ترقی کی طرف سے غافل
نہیں رہا۔ مغلوں کی یورشوں کے علاوہ ایک زبردست
معرکہ جو بلبن نے سر کیا بنگال کے گورنر کی بغاوت تھی۔ وہ
اس قدر طاقت ور ہو گیا تھا کہ پہلے مقابلے میں اس نے شاہی
فوج کو سخت شکست دی آخر بلبن نے بڑی تیاریوں کے بعد
بنگال پر چڑھائی کی۔ طغرل بیگ شکست کھا کر روپوش ہو گیا
مگر تھوڑے عرصے کے بعد گرفتار ہوا اور قتل کر دیا گیا (۱۲۷۹ء)
آخر عمر میں بلبن کو اپنے بیٹے محمد کا داغ دیکھنا پڑا۔ یہ بہادر اور
قابل شہزادہ مغلوں سے لڑتا ہوا مارا گیا (۱۲۸۵ء) دوسرے
ہی سال بلبن بھی دنیا سے رخصت ہو گیا۔

فخر الدین کوتوال کی سازش سے بلبن کا نکما اور عیاش
پوتا کیقباد تخت پر بیٹھا اور فخر الدین کے داماد نظام الدین کے
ہاتھ میں آلۂ کار بن کر رہ گیا۔ شہزادہ کیخسرو کا قتل اور ان مغلوں
کا قتلِ عام جو مسلمان ہو کر دہلی کے گرد آباد ہو گئے تھے اس
عہد کے ظلم و جور کی دو نمایاں مثالیں ہیں۔ خلجی اور ترک اُمرا
کیقباد اور نظام الدین کے سخت مخالف تھے مگر ان میں آپس میں
سخت کش مکش تھی اور دونوں اپنے گروہ میں سے کسی کو

بادشاہ بنانا چاہتے تھے۔ نظام الدین نے یہ کوشش کی کہ ترکوں کی مدد سے خلجیوں کو کچل دے مگر اُسے ناکامی ہوئی اور خلجیوں نے کیقباد کو معزول کر کے ایک بوڑھے خلجی سردار جلال الدین کو سردار بنا دیا۔

جلال الدین نیک دل، حلیم اور منکسر مزاج بادشاہ تھا۔ اس نے تالیفِ قلوب سے ترک اُمرا کی مخالفت کو دور کر دیا۔ ترک امیر ملک چھجّو نے اس کے خلاف بغاوت کی اور شکست کھائی مگر اس نے باغیوں کا قصور معاف کر دیا اور ان کے ساتھ نہایت عمدہ سلوک کیا۔ جلال الدین کی نرمی اکثر کمزوری کی حد تک پہنچ جاتی تھی اور اس سے سلطنت کے رعب و داب اور امن و امان کو نقصان پہنچتا تھا۔ وہ چوروں اور ٹھگوں کو بھی عموماً ملک کے ایک حصّے سے دوسرے حصّے کو بھیج دیا کرتا تھا۔ صرف ایک بار اس نے سختی سے کام لیا۔ سیدی مولا درویش جو نہ صرف دہلی کا بادشاہ بلکہ عالمِ اسلام کا خلیفہ بننے کا خواب دیکھتا تھا۔ اُس کے اشارے سے قتل کیا گیا۔ ۱۲۹۲ء میں مغلوں نے پھر ہندوستان پر حملہ کیا مگر شاہی فوجوں سے شکست کھائی اور ان میں سے بہت سے مسلمان ہو گئے۔

نوجوان خلجی سردار جلال کی نرم اور صلح کُل پالیسی کو پسند نہیں کرتے تھے۔ ان کا ہیرو سلطان کا بھتیجا علاء الدین تھا جو کڑا مانک پور

کی صوبہ داری کے عہدے پر فائز تھا۔ علاء الدین نے مہاراشٹر کے یادو راجہ کے دارالسلطنت دیوگیر پر حملہ کر کے اُسے شکست دی، ایلچ پور کے علاقے کا الحاق کر لیا۔ اور بے شمار مالِ غنیمت کے ساتھ واپس آیا۔ علاء الدین نے یہ مال نذر کرنے کے بہانے سلطان جلال الدین کو کڑے بلا کر قتل کر دیا اور جلالی اُمرا کو شکست دے کر دہلی کے تخت پر قابض ہو گیا۔ (۱۲۹۶ء)۔

سب سے پہلے علاء الدین نے مغلوں کے حملوں کو روکنے کی طرف توجہ کی۔ سرحد پر مضبوط فوجی چوکیاں قائم کی گئیں۔ مغلوں نے متعدد حملے کئے مگر اُنھیں ہر بار پسپا ہونا پڑا۔ آخر ۱۳۰۸ء میں غازی ملک نے انھیں ایسی زبردست شکست دی کہ اس کے بعد مدت تک انھوں نے ہندوستان کا رُخ نہیں کیا۔ علاء الدین کا مقصد صرف ہندوستان کو مغلوں کے خطرے سے نجات دینا ہی نہیں تھا۔ وہ اپنی سلطنت کو توسیع دے کر بقیہ ہندوستان اور آس پاس کے ملکوں کو اپنی قلمرو میں شامل کرنے کا عزم رکھتا تھا۔ بلکہ غالباً سکندر کی طرح دنیا کو فتح کرنے کا خواب دیکھتا تھا اس لئے اُسے اپنی سلطنت کے سارے نظم و نسق کی تشکیل جنگی مصلحتوں کے مطابق کرنی پڑی۔ لگان کی شرح جو پہلے زیادہ سے زیادہ پیداوار کے ۱/۵ کے برابر تھی اب ۱/۲ تک پہنچ گئی۔ کاشتکاروں کے علاوہ ہندو سفید

پوشوں، نمبرداروں اور رئیسوں اور مسلمان اُمرا پر بھی بڑی سختیاں کی گئیں۔ جس طرح آج کل زمانۂ جنگ میں گرانی کی روک تھام کے لئے قیمتوں کا انضباط کیا جاتا ہے، علاء الدین نے بازار کے نرخ سرکاری طور پر مقرر کئے اور ان کی پابندی کے لئے ضروری تدابیر اختیار کیں۔

علاء الدین کے انتظامات میں بہت سی باتیں شرع اسلام کے خلاف تھیں۔ اس لئے اُسے فقہا کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ علاء الدین مذہب کی فوقیتِ مطلق کا قائل نہیں تھا بلکہ اُسے ملکی اور سیاسی مصلحتوں کے تابع رکھنا چاہتا تھا۔ غالباً پہلے اس کا یہ خیال تھا کہ خود خلیفۂ اسلام بن بیٹھے تاکہ مذہبی طبقہ اس کے حکم سے سرتابی نہ کر سکے۔ جب اس میں کامیابی کی کوئی صورت نظر نہ آئی تو اس نے یہ منصوبہ باندھا کہ ایک نیا مذہب جاری کرے اور اس طرح مسلمانوں کے مذہبی طبقے کا زور توڑے۔ قاضی علاء الملک نے علمائے کرام کے خیالات کی نمائندگی کرتے ہوئے علاء الدین کو تنبیہ کی کہ رعایا پر خلافِ شرع سختیاں نہ کرے، اسلام کے مقابلے میں نیا مذہب قائم کرنے کے خیالِ خام سے باز آئے اور دنیا کی فتح کا ارادہ ترک کر کے اپنے حوصلوں کو فتح ہندوستان تک محدود رکھے۔ اس آزادانہ گفتگو کا سلطان پر بہت اثر ہوا اور اس نے

علما کی مخالفت کی اہمیت کو محسوس کرکے اپنی پالیسی میں ترمیم کردی۔ اُس نے نئے مذہب کا خیال چھوڑ دیا اور بیرونی ملکوں کی فتح کا ارادہ ترک کردیا۔ اب اُس کی ساری توجہ ہندوستان کی تسخیر کو مکمل کرنے کی طرف مبذول ہوگئی۔ اس کے لایق جنرل ملک کافور نے گجرات اور مالوے پر قبضہ کرنے اور رنتھنبور اور میواڑ کو مغلوب کرنے کے بعد دکن اور جنوبی ہند کا رُخ کیا۔

۱۳۰۶ء میں دیوگیر فتح ہوا۔ پھر وارنگل کے راجہ اور دوارسمدر کے راجہ سے باجگزاری کا عہد لیا گیا اور معبر تک سلطنتِ دہلی کا جھنڈا لہرانے لگا۔ انتہائی جنوب میں پانڈیا راج پر حملہ کرکے مدورا اور سری رنگم کو تاراج کیا گیا۔ علاءالدین کے انتقال کے وقت (۱۳۱۶ء) کل ہندوستان سلطنتِ دہلی کے ماتحت آچکا تھا۔

اُس کے بعد چار سال تک ملک میں بدامنی اور شورش کا دور دورہ رہا۔ ملک کافور ایک چھ سال کے بچہ کو تخت پر بٹھا کر اس کی طرف سے خود حکومت کرنے لگا۔ خلجی شہزادے چُن چُن کر قتل کئے گئے۔ صرف ایک مبارک خاں بچ رہا۔ آخر پُرانے اُمرا کی سازش سے ملک کافور قتل ہوا اور قطب الدین مبارک شاہ سلطان بنایا گیا۔ ابتدا میں اس نے اچھی طرح

حکومت کی اور علاء الدین کی سختیوں کی تلافی کر دی مگر پھر عیش و عشرت میں مبتلا ہو گیا۔ اور اپنے منظورِ نظر نو مسلم مصاحب خسرو خاں کے ہاتھ میں کھلونا بن کر رہ گیا۔ آخر خسرو خاں اُسے قتل کر کے خود سلطان بن بیٹھا۔ اس نے اپنی چند مہینے کی حکومت میں اسلام کی بیخ کنی اور ہندو مذہب کو فروغ دینے کی کوشش کی۔ یہاں تک کہ غازی ملک کے ہاتھ سے شکست کھا کر قتل کر دیا گیا۔

غازی ملک جو ہندوستان کو مغلوں کے خطرے سے نجات دے کر ہیرو بن گیا تھا ۱۳۲۰ء میں غیاث الدین تغلق کا لقب اختیار کر کے تخت نشین ہوا۔ اُس نے اپنی پانچ سال کی حکومت میں سلطنت کی ہلتی ہوئی بنیادوں کو پھر مستحکم کر دیا۔ اس نے اپنے دبنگ پن تدبر اور موقع شناسی سے اُمرا کو قابو میں کر لیا۔ خلجی شہزادوں اور دوسرے خلجیوں سے اس کا سلوک خاص طور پر قابلِ تعریف تھا۔ اس کا مختصر زمانۂ حکومت زیادہ تر لڑائیوں میں گزرا۔ اُس نے ورنگل کے راجا کو جس نے سلطنت کی اطاعت سے انحراف کیا تھا شکست دے کر معزول کر دیا، بنگال کی بغاوت فرو کی اور ترہٹ کے راجا کی سرکشی کو دبایا ان جنگی مصروفیتوں کے باوجود اس نے پولیس عدالت، مالیات اور مالگزاری کا از سرِ نو انتظام کر کے سلطنت کے نظم و

نسق کو درست کر دیا۔ ۱۳۲۵ء میں وہ مشرقی صوبوں کو دوبارہ فتح کر کے واپس آرہا تھا۔ اس کے بیٹے ملک جونا نے شہر کے باہر ایک نئے بنگلے میں اس کا استقبال کیا۔ بنگلے کے گر جانے سے غیاث الدین دب کر مر گیا اور ملک جونا محمد تغلق کے لقب سے اس کا جانشین ہوا۔

محمد تغلق ذہنی قابلیت کے لحاظ سے سلطنتِ دہلی کے فرمانرواؤں میں سب سے اونچا درجہ رکھتا ہے۔ اس کے علم و فضل، روشن خیالی اور بے تعصبی کو سب مورخ تسلیم کرتے ہیں۔ سلطنت کی عام پالسی جو اس نے اختیار کی دانشمندی اور تدبر پر مبنی تھی۔ اپنی ہندو رعایا سے اس نے نہایت عمدہ سلوک کیا اور راجپوت راجاؤں کی آزادی میں خلل ڈالنے کی کوشش نہیں کی۔ ستی کی قبیح رسم کے انسداد کی طرف سب سے پہلے اسی نے توجہ کی۔ فیاضی، اہلِ کمال کی قدردانی، علوم و فنون اور صنعت و حرفت کی سرپرستی اس کی نمایاں صفات تھیں لیکن اسی کے ساتھ وہ اس قدر مغلوب الغضب سخت گیر، جلد باز اور خود رائے تھا کہ اس کی اچھی سے اچھی تدبیریں عملی طور پر ملک کے لئے نہایت مضر ثابت ہوئیں۔ دوآب کے علاقے کے خوط اور مقدم بہت سرکش ہو گئے تھے ان کو دبانے کے لئے اس نے مالگزاری میں اضافہ کیا مگر ایسے زمانے میں جب قحط

پڑ رہا تھا۔ اِس لی وجہ سے بڑی تباہی مچی اور بغاوتیں ہونے لگیں۔ آخر سلطان کو تلافی کے طور پر کوئیں کھدوانے اور تقاوی تقسیم کرانے کا انتظام کرنا پڑا۔ اسی طرح دارالسلطنت کو دہلی سے دیوگیر منتقل کرنا اور ساری آبادی کو جبراً وہاں لے جانا بھی نہایت ناعاقبت اندیشی کا فعل تھا جس پر اُسے پچھتانا پڑا۔ (۱۳۳۶ء) دوسرے سال اُس نے اپنا پہلا حکم منسوخ کر دیا اور لوگوں کو دہلی واپس آنے کی اجازت دی مگر ایک بار اُجڑنے کے بعد شہر ایک مدت تک پوری طرح آباد نہ ہو سکا۔ تانبے کے علامتی سکّے کا اجرا مالیات کے اصول کے لحاظ سے درست تھا لیکن اس کی نگرانی نہیں کی گئی کہ حکومت کے سوا کوئی سکّہ نہ بنائے اور لوگوں نے خوب جعلی سکّے بنائے۔ آخر یہ حکم بھی منسوخ ہوا۔ تانبے کے سکّے چاندی، سونے کے سکّوں سے بدلے گئے جس میں خزانۂ شاہی کا کروڑوں کا نقصان ہوا۔

مذہبی طبقہ محمد تغلق سے اس وجہ سے ناراض ہو گیا کہ اُس نے خلافِ شرع مال گزاری بڑھائی نئے محصول عائد کئے اور عام طور پر نظم و نسق میں اسلامی قانون کی خلاف ورزی کرتا رہا۔ علماء، سادات اور مشائخ کو جو مراعات حاصل تھیں وہ سب اُس نے موقوف کر دیں۔ سب سے زیادہ قابلِ اعتراض بات یہ تھی کہ جو آزادی عدالتوں کو اُصولاً حاصل تھی اُس میں

مداخلت کرنے لگا۔

۱۳۳۵ء کے بعد سے محمد تغلق کی ابتدائی غلطیوں کا نتیجہ سلطنت کی کمزوری اور ابتری کی شکل میں ظاہر ہونے لگا۔ سلطان کا خزانہ خالی ہو چکا تھا اور وہ اتنی فوجی طاقت فراہم نہیں کر سکتا تھا کہ ان بغاوتوں کو جو سارے ملک میں اٹھ کھڑی ہوئی تھیں اچھی طرح دبا سکے۔ مرکز کے قریب کی شورشیں (مثلاً اودھ اور ظفر آباد کے گورنر عین الملک کی بغاوت) تو آسانی سے فرو کر دی گئیں اور سندھ کے ڈاکوؤں کی سرکوبی خود سلطان نے پہنچ کر کر دی، لیکن جب دور و دراز صوبوں میں ایک ساتھ بغاوت شروع ہو گئی تو اس پر قابو پانا سلطان کے بس کی بات نہیں رہی۔ معبر خود مختار ہو گیا مشرقی بنگال اور مغربی بنگال میں ایک من چلا شاہی صوبہ داروں کو شکست دے کر بادشاہ بن بیٹھا۔ دکن میں دو بھائیوں نے وجیا نگر کی ریاست قائم کر لی جو جنوب میں اور علاقوں پر قبضہ کر کے ایک زبردست سلطنت بن گئی (۱۳۳۶ء) دیوگیر اور آس پاس کے علاقوں میں حسن گنگو نے بہمن شاہ کے لقب سے بہمنی سلطنت قائم کر لی (۱۳۴۷ء)۔ غرض محمد تغلق کے انتقال کے وقت (۱۳۵۱ء) تک صرف گجرات پر برائے نام قبضہ رہ گیا ورنہ سلطنتِ دہلی جو علاءالدین کے زمانے

میں کل دکن اور جنوبی ہند تک پھیلی ہوئی تھی چودھویں صدی کے بعد پھر شمالی ہند تک محدود رہ گئی۔

محمد تغلق کے بعد اس کا چچا زاد بھائی فیروز تغلق تخت پر بیٹھا جو ہندو ماں کا بیٹا تھا۔ فیروز انتظامی کاموں میں غیر معمولی قابلیت اور تجربہ رکھتا تھا لیکن ملک گیری اور سپہ گری کا مرد میدان نہ تھا۔ اس میں مذہبی جوش بہت تھا اور شرع کا دل سے پابند تھا۔ اس نے شرعی احتساب کے نفاذ میں خاص اہتمام کیا۔ اشاعت اسلام کی کوششوں کی ہمت افزائی کی اور مذہبی مدارس کے لئے معافیاں دیں۔ ہندوؤں کے ساتھ اور مسلمانوں میں شیعوں اور دوسرے غیر سنی فرقوں کے ساتھ اس کا برتاؤ بہت سخت تھا۔ اس نے برہمنوں پر جواب تک جزیے سے مستثنیٰ تھے جزیہ عائد کر دیا۔ مگر عام نظم ونسق خصوصاً نظام عدالت اور سکے کی اصلاح، خیرات وحسنات، نہروں باغوں اور عمارتوں کی تعمیر، اور بیگار کی بندش سے اس نے اپنی رعایا کے ہر فرقے اور طبقے کو فائدہ پہنچایا۔

توسیع سلطنت میں فیروز کا کوئی خاص کارنامہ نہیں ہے بنگال پر اس نے دوبار فوج کشی کی جس میں کامیابی کی امید تھی مگر دونوں مرتبہ کام ادھورا چھوڑ کر واپس آ گیا۔ صرف جاج نگر اڑیسہ اور نگر کوٹ کے حملوں میں وہاں کے حکمرانوں سے

عہدِ اطاعت لینے میں کامیاب ہوا۔ ٹھٹھہ کے حملوں میں بڑی
مصیبتوں اور کئی بار کی ناکامیوں کے بعد فتح نصیب ہوئی۔
فیروز کے انتقال (۱۳۸۸ء) کے بعد اس کے جانشینوں
کی کمزوری اور نالائقی سے خانہ جنگی، بدامنی اور انتشار کا دور
شروع ہوا جو آخری تغلق حکمران نصیر الدین محمود کے زمانے میں
انتہا کو پہنچ گیا۔ خان جہاں جونپور کا بادشاہ بن بیٹھا۔ گجرات،
مالوہ اور خاندیس بھی سلطنتِ دہلی سے ٹوٹ کر خود مختار ہو گئے
نصیر الدین محمود کے مقابلے میں نصرت خاں تختِ دہلی کا دعویدار
تھا اور خانہ جنگی کا بازار گرم تھا۔ ایسی حالت میں وسطِ ایشیا کے
مغل جو اب مسلمان ہو چکے تھے ہندوستان پر ٹوٹ پڑے
ان کے چغتائی سردار تیمور نے ایک زبردست سلطنت قائم
کرلی تھی جس کا دارالحکومت سمرقند تھا اور وہ اُسے وسعت
دے کر کل عالمِ اسلام پر اپنا جھنڈا لہرانے کا خواب دیکھتا تھا۔
۱۳۹۹ء میں اس نے بقولِ خود کافروں کو مسلمان بنانے کے
لئے حملہ کیا اور قتل و غارت کرتا ہوا دہلی آ پہنچا۔ شاہی فوج کو
سخت شکست دے کر تیمور نے دہلی کو دل کھول کر لوٹا۔ اس
کے بعد اس نے دوآب اور پنجاب کے ہندو راجاؤں کے
علاقے کو تاراج کیا اور ایک ہندوستانی سردار سید خضر خاں کو
مفتوحہ علاقہ کا حاکم بنا کر غنیمت سے مالا مال سمرقند واپس گیا

خضر خاں نے دولت خاں کو جو محمود تغلق کے مرنے کے بعد دہلی کا حاکم تھا شکست دے کر دارالسلطنت پر قبضہ کر لیا اور خاندانِ سادات کی حکومت کی بنا ڈالی۔

تیمور کے حملے کے بعد چار سید سلاطین کے زمانے میں دہلی کی سلطنت محض برائے نام باقی رہ گئی تھی۔ اس کی حکومت ایک چھوٹے سے علاقے میں محدود تھی اور اس میں بھی سازشوں اور بغاوتوں کا بازار گرم رہتا تھا۔ ۱۴۵۱ء میں بہلول لودھی نے دہلی پر قبضہ کر کے سلطنت کو کسی قدر وسعت دے کر ایک مضبوط حکومت قائم کی جسے لودھی افغانوں کی جاگیرداری حکومت کہنا چاہئے۔ سکندر لودھی افغان سرداروں کو دبا کر اس حکومت کو شاہی حکومت بنانے میں کامیاب ہوا مگر ابراہیم لودھی کے زمانے میں افغان امرا نے پھر سرکشی اختیار کی۔ ان میں سے ایک شخص دولت خاں لودھی نے اپنے بیٹے کو مدد کے لئے بابر کے پاس بھیجا جو اس زمانے میں کابل کا حکمراں تھا اور ہندوستان کو فتح کرنے کا خواب دیکھتا تھا۔ بابر نے پنجاب پر حملہ کر کے لاہور پر قبضہ کر لیا (۱۵۲۴ء) دولت خاں اور ایک اور افغان امیر عالم خاں نے بابر کو دھوکا دیا اور اس کے ساتھ معاہدے کر کے توڑ دیئے اس لئے بابر نے ارادہ کر لیا کہ افغانوں کی طاقت کو کچل کر خود ہندوستان کا

مالک بن جائے۔ اس بار اس نے پوری تیاری کے ساتھ حملہ کیا اور پانی پت کے میدان میں شاہی فوجوں کو شکست دے کر اور ابراہیم لودی کو قتل کر کے دہلی کے تخت پر قابض ہو گیا۔ (۱۵۲۶ء) دہلی میں بابر کی فرمانروائی اور ہمایوں کی پہلی حکومت کا ذکر ہم آئندہ باب میں مغلوں کی سلطنت کے سلسلے میں کریں گے۔

لودیوں کی پچھتر سال کی حکومت کے دوران میں افغانوں کی طاقت ہندوستان میں بہت بڑھ گئی تھی۔ افغان سپاہی کثرت سے آکر آباد ہو گئے تھے اور افغان اُمرا بڑی بڑی جاگیروں پر قابض تھے۔ افغانوں میں نسلی احساس اتنا قوی تھا جتنا مسلمانوں کی کسی جماعت میں نہیں تھا لیکن اب تک اُس نے قومی احساس کی شکل اختیار نہیں کی تھی بلکہ قبائلی عصبیت تک محدود تھا۔ افغان قبائل کو متحد ہو کر ایک قوم بننے کے لئے ایک قائد کی ضرورت تھی۔ یہ قائد انھیں فرید خاں کی ذات میں مل گیا۔

فرید خاں جونپور کے ضلع کے ایک افغان جاگیردار کا بیٹا تھا۔ اُسے قدرت نے غیر معمولی ذہانت اور ان تھک محنت کا مادہ عطا کیا تھا۔ باپ کی جاگیر کی دیکھ بھال میں اس نے انتظامی تجربہ حاصل کیا اور پہلے جونپور کی فوج میں پھر سکندر لودھی کی فوج میں ملازمت کر کے جنگی قابلیت بہم پہنچائی۔

۱۵۲۸ء میں وہ بابر کی فوج میں بھرتی ہوا۔ رفتہ رفتہ ترقی کرکے
اس نے شیر خاں کا خطاب پایا اور بہار کا صوبہ دار مقرر ہوا۔
یہاں اس نے انقلاب حکومت کی افغان تحریک کو ایک مرکز پر
لاکر ہمایوں کے مقابلے کی تیاریاں شروع کر دیں۔ ہمایوں اور
شیر خاں میں کئی لڑائیاں ہوئیں۔ آخر ہمایوں کو شکست کھا کر
ہندوستان چھوڑنا پڑا۔ ۱۵۳۹ء میں شیر خاں شیر شاہ کا لقب اختیار
کرکے دہلی کی سلطنت پر قابض ہوگیا۔ اس نے پنجاب کے گکھڑوں
کی بغاوت کو فرو کرکے مالوے پر قبضہ کرکے اور مارواڑ کو
شکست دے کر اپنی حکومت کا رعب لوگوں کے دلوں پر
بٹھادیا۔ اگر وہ کالنجر کے حملے میں (۱۵۴۵ء) مارا نہ جاتا تو شاید
اپنی سلطنت کو اور زیادہ توسیع دینے میں کامیاب ہوتا۔

ملک داری کے میدان میں اس کی کامیابی اس سے
کہیں زیادہ تھی۔ اگرچہ اس نے حکومت افغانوں کے قومی جذبہ
کی مدد سے حاصل کی تھی لیکن وہ اتنا تنگ نظر اور کوتاہ اندیش
نہیں تھا کہ افغانوں کی قومی ریاست کے تخیل پر قناعت کرے۔
اُس نے عام طور پر مسلمانوں اور ہندوؤں کا تعاون حاصل کرنے
کی کوشش کی اور ملکی اور فوجی عہدوں کے لئے بلا تفریق مذہب
و نسل صرف قابلیت کی بنا پر لوگوں کا انتخاب کیا۔

ملک کے نظم و نسق کی عمارت کو جو فیروز تغلق کے بعد شکستہ

ہوگئی تھی اور جس کی درستی کی طرف ڈیڑھ سو سال سے کسی حکمران
کو پوری طرح توجہ کرنے کا موقع نہیں ملا تھا شیر شاہ نے از سرِ نو
ایک وسیع اور مضبوط بنیاد پر تعمیر کیا وہ پہلا بادشاہ تھا جسے ابتدائے
عمر میں ایک جاگیر کا انتظام کرنے، دیہات کی حالت اور کسانوں
کی زندگی کا مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا۔ اس نے اس حقیقت
کو سمجھ لیا تھا کہ ملک کی فلاح اور حکومت کی پائیداری کسانوں
کی خوش حالی اور تجارت کے فروغ پر موقوف ہے۔ اس نے
نظم و نسق کی اصلاح کا کام اوپر سے نہیں بلکہ نیچے سے یعنی
گاؤں سے شروع کیا۔ گاؤں کا مقدم جرائم کی تفتیش کا ذمہ دار
قرار دیا گیا۔ ہر پرگنہ میں پولیس کی چوکیاں اور عدالتیں قائم
ہوئیں اور عدالتی کارروائی میں آسانیاں پیدا کی گئیں۔ اس کا
خاص انتظام کیا گیا کہ رعایا اپنی شکایتیں براہ راست بادشاہ
تک پہنچا سکے۔ اراضی کا بندوبست نئے سرے سے ہوا اور
لگان رقبے کے لحاظ سے تجویز کیا گیا۔ کسانوں کو اجازت
دی گئی کہ اپنی سہولت کے مطابق لگان خواہ نقد ادا کریں خواہ
پیداوار کی صورت میں۔ تجارت اور آمد و رفت کی سہولت
کے لئے بہت سی سڑکیں بنائی گئیں جن کے دونوں طرف
سایہ دار درخت لگائے گئے۔ تھوڑے تھوڑے فاصلے
پر کنویں کھدوائے گئے اور سرائیں تعمیر ہوئیں۔ فوج کی نئی

تنظیم سے حکومت کے ہاتھ میں ملک کے اندر امن وامان قائم رکھنے اور بیرونی حملوں کی مدافعت کرنے کے لئے ایک زبردست قوت آگئی۔ شیر شاہ کے ریاست کے تخیل اور نظم ونسق کے اصولوں کی تکمیل دراصل مغل شہنشاہ اکبر کے ہاتھوں ہوئی۔ جو داغ بیل افغان بادشاہ نے ڈالی تھی اسی پر مغل شہنشاہ نے ہندوستانی قومی ریاست کی شاندار عمارت کھڑی کردی۔

شیر شاہ کا بیٹا اسلام شاہ اپنے باپ کا اچھا جانشین ثابت ہوا۔ اس نے افغان سرداروں کی شورشوں کو سختی سے دبایا اور ان کے افغان ریاست کے تنگ تخیل کو پنپنے کا موقع نہیں دیا۔ مگر اسلام شاہ کی وفات (۱۵۵۴ء) کے بعد اس کے خاندان میں سلطنت کے کئی دعوے دار اٹھ کھڑے ہوئے اور خانہ جنگی کا بازار گرم ہوگیا۔ اس صورتِ حال سے فائدہ اٹھاکر ہمایوں نے ہندوستان پر حملہ کردیا اور دہلی او آگرے پر قبضہ کرکے مغل سلطنت کے سلسلے کو جو بیچ میں تھوڑے دن کے لئے ٹوٹ گیا تھا پھر جوڑ دیا۔

(ج)

سلطنتِ دہلی کی عام تاریخ کا یہ مختصر سا خاکہ، اس عہد کے تہذیبی حالات کے لئے پس منظر کا کام دے گا۔ سب سے

پہلا سوال یہ ہے کہ اس سلطنت کی نوعیت کیا تھی، وہ کس تہذیبی نصب العین کو حاصل کرنے کے لیئے قائم کی گئی تھی اور ہندوستان کی قومی وحدت سے اس کا کیا تعلق رہا۔

تیرھویں صدی کا نصفِ اول، جب ہندوستان میں سلطنتِ دہلی تشکیل پا رہی تھی مشرق کے مسلمانوں کے لیئے انتہائی تردد اور انتشار کا وقت تھا۔ عباسی خلافت دم توڑ رہی تھی۔ باطنی فرقے کی منظم سازشیں مسلمانوں کی سیاسی اور مذہبی زندگی کی جڑیں کھو د رہی تھیں۔ مغرب سے یوریپوں کی اور شمال مشرق سے مغلوں کی یورش تھی۔ ایشیا میں کوئی طاقت ور اسلامی ریاست نہیں تھی جو اندرونی اور بیرونی دشمنوں سے نبٹ سکے۔ صلاح الدین کی ایوبی سلطنت مٹ چکی تھی۔ غیاث الدین اور معز الدین کی غوری سلطنت کا شیرازہ بکھر رہا تھا۔ جب مغلوں کے حملے نے خوارزم کا خاتمہ کر دیا تو میدان صاف ہو گیا۔

ایسے زمانہ میں ہندوستان کی سطح پر دہلی کی سلطنت کا ابھرنا تھا کہ مسلمانوں کے ڈوبے ہوئے دل ابھر آئے۔ انہیں ایک امن کا گوشہ، ایک پناہ کی جگہ نظر آنے لگی۔ علما، اولیاء اللہ، شعرا، سپہ سالار، مدبر اسلامی ملکوں سے ہندوستان کی طرف آنے لگے۔ دہلی عالمِ اسلام کے ایک اہم مرکز کی صورت

اختیار کرنے لگا - اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطنتِ دہلی کے تعمیر کرنے والے سلاطین اور اُمرا کو یہ سوچنے کا موقع ہی نہ ملا کہ اس سلطنت کی نوعیت کیا ہو اور اس کا نظم و نسق کیا ہو - ایک کا زمانہ تو محض فوجی حکومت کا دور تھا - ایل تتمش کی پچیس سال کی حکومت میں سلطنتِ دہلی کی ظاہری شکل خود بخود اُس زمانے کی اسلامی ریاستوں کے عام سانچے میں ڈھل گئی یعنی وہ خلیفۂ بغداد کے برائے نام اقتدار کے ماتحت شرعِ اسلام سے محدود خود مختار شاہی ریاست بن گئی -

خلافتِ عباسیہ سے ہندوستان کا تعلق ایل تتمش کے مستنصر باللہ سے سندِ حکومت حاصل کرنے اور اس کا نام خطبے اور سکّے میں استعمال کرنے سے شروع ہوتا ہے - اِس کے بعد قریب قریب ہر سلطان عباسی خلیفہ کے اقتدار کو تسلیم کرتا رہا اور جہاں تک ممکن ہوا اُس سے سندِ حکومت منگواتا جاری رہا حضرت علاءالدین خلجی کے بارے میں مورخوں کا یہ خیال ہے کہ اُسے خود خلافت کا دعوے تھا اگرچہ اُس نے اِس کا اعلان نہیں کیا اور اس کا بیٹا قطب الدین مبارک شاہ تو اپنے آپ کو کھلّم کھلاّ خلیفہ کہتا تھا - مگر خلافت کا تصور مسلمانوں کے ذہنوں میں صدیوں سے عباسی خاندان کے ساتھ وابستہ ہو کر رہ گیا تھا - اِس لئے سلاطینِ دہلی عموماً اس خاندان سے اظہارِ

عقیدت کرتے رہے۔ ۱۲۵۸ء میں خلافتِ بغداد کے ختم ہو جانے اور مستعصم باللہ کے قتل ہو جانے کے بعد بھی شاہانِ دہلی سکّے پر اُسی کا نام لکھتے رہے اور اُسی کے نام کا خطبہ پڑھتے رہے، حالانکہ اس عرصے میں عباسی خاندان کی ایک شاخ نے مصر میں شاہانِ مملوک کی حمایت میں بغیر سیاسی قوت کے محض روحانی خلافت کا سلسلہ شروع کر دیا تھا۔ غیاث الدین تغلق نے پہلی بار مصر کے عباسی خلیفہ سے سندِ حکومت منگائی اور اس کے نام کا خطبہ اور سکّہ جاری کیا۔ دوسرے تغلق بادشاہ اُس کی پیروی کرتے رہے۔ تیمور کے حملے کے بعد سید حکمراں تیمور اور اس کے بیٹوں کے نام کا خطبہ پڑھنے لگے اور خاندانِ عباسیہ سے تعلق کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ لودھی اور سور حکمراں سکّوں پر اپنے آپ کو عموماً نائبِ امیر المومنین لکھتے تھے گویا ایک بے نام کے خلیفہ سے اظہارِ اطاعت کو ایک قدیم رسم کے پورا کرنے کے لئے جس کی مدّت سے کوئی عملی اہمیت باقی نہیں رہی تھی کافی سمجھتے تھے۔ مغل عہد میں یہ سلسلہ بھی ختم ہو گیا۔

صرف خلافت سے تعلق رکھنے ہی کے معاملے میں نہیں بلکہ اور باتوں میں بھی سلطنتِ دہلی کی اسلامی شان محض برائے نام تھی۔ ابتدائی اسلامی ریاست کا تو ذکر ہی کیا ہے عہدِ متاخر کی ریاستوں مثلاً سلجوقی، غزنوی یا غوری ریاستوں میں جتنی

اسلامی روح موجود تھی اتنی بھی سلطنتِ دہلی میں نہیں پائی جاتی یوں تو بادشاہ کی مطلق العنانی اور غیر مشروط اقتدار کا ایرانی تصور خلفائے عباسیہ کے زمانے سے مسلمانوں کی ریاست میں نفوذ پا رہا تھا اور ایرانی اور ترکی ریاستوں میں عام طور پر نمایاں ہو گیا تھا مگر دہلی کی سلطنت میں اس کا رنگ اور بھی تیز ہو گیا۔ دوسری اسلامی ریاستوں نے حکمراں کے مرتبے اور قوت کے معاملے میں اسلامی قانون سے جو انحراف کیا تھا وہ صرف قانونِ دستوری تک محدود تھا۔ مال، دیوانی، فوجداری کے قوانین اور وراثت اور نکاح وغیرہ کے قانون کے بارے میں حکمراں کو شرع اسلامی کی اُس تعبیر کی جو فقہا کرتے تھے پابندی کرنی پڑتی تھی۔ مگر سلطنتِ دہلی میں بادشاہ اس حد تک مطلق العنان ہو گیا تھا کہ نہ صرف ذاتی زندگی میں بلکہ ریاست کے نظم و نسق میں بھی شرع اسلامی کی پابندی کرنا یا نہ کرنا اس کی مرضی پر موقوف تھا۔ خصوصاً قانونِ عام کا اپنی مرضی سے بنانا اور نافذ کرنا تو اس کا مسلّمہ حق تھا۔ جلال الدین خلجی اور فیروز تغلق شرع کی پابندی کی اور علاء الدین خلجی اور محمد تغلق اُس سے انحراف کی نمایاں مثالیں ہیں۔ مجموعی طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سلاطینِ دہلی اپنے آپ کو حقیقی اقتدارِ اعلیٰ کا مالک اور شرع اسلام سے بالاتر سمجھتے تھے۔ وہ ذاتی

اور ملکی مصلحتوں کو احکام شرع پر مقدم رکھتے تھے اور ان احکام کی ظاہری پابندی صرف اس حد تک کافی سمجھتے تھے کہ امرا کا طبقہ اور فوج انھیں کافر سمجھ کر بغاوت نہ کردے جیسی خسرو خان کے خلاف کی گئی۔

معاشی امور میں بھی سلطنت دہلی اسلام کے بتائے ہوئے راستے سے اور اسلامی ریاستوں کے مقابلے میں زیادہ دور ہٹ گئی۔ لگان کی شرح ابتدا میں اسلامی قانون کے مطابق پیداوار کی ⅓ (خراب زمین کے لئے اس سے کم) رکھی گئی تھی۔ لیکن لودیوں اور سوریوں کے زمانے میں اس سے بہت زیادہ رہی اور علاءالدین خلجی نے اپنی فتوحات کے مقصدیوں کو پورا کرنے کے لئے اسے ½ تک پہنچا دیا۔ شرع اسلام نے ان کاشتکاروں کے لئے جو مسلمان ہو جائیں غیر مسلموں کے مقابلے میں آدھا لگان یعنی زیادہ سے زیادہ پیداوار کا $\frac{1}{10}$ مقرر کیا تھا لیکن غالباً سلطنت دہلی نے کبھی اس کی پابندی نہیں کی۔ چنانچہ جب فیروز تغلق نے یہ اعلان کیا کہ جو لوگ مسلمان ہو جائیں گے ان کا جزیہ معاف کر دیا جائے گا تو اس کے ساتھ نومسلم کاشتکاروں کا لگان کم کرنے کا کوئی ذکر نہیں تھا۔ غیر مسلموں پر جو جزیہ عائد کیا گیا وہ بھی مشکل سے شرعاً جائز کہا جا سکتا ہے۔ اس لئے

کہ جزیہ دراصل لازمی فوجی خدمت سے استثنا کا محصول تھا۔
ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے لازمی فوجی خدمت کا وجود ہی نہ تھا پھر غیر مسلموں کو مستثنیٰ کرنے اور ان سے جزیہ وصول کرنے کا کیا سوال ہے۔ اسلامی قانونِ وراثت بھی پورے طور پر نافذ نہیں تھا۔ نومسلموں کو مقامی رسم و رواج کی پابندی کی اجازت تھی جو بعض صورتوں میں مثلاً لڑکیوں کو وراثت سے محروم کرنے کے بارے میں سراسر شرع اسلامی کے منافی تھا۔ سود خواری جسے اسلام نے مفادِ اجتماعی کے لئے مہلک سمجھ کر قطعاً حرام کر دیا تھا کم سے کم ہندوؤں میں عام طور پر رائج تھی اور سلطنت نے نہ تو اسے قانون کی رو سے ناجائز قرار دیا اور نہ اُسے روکنے کی کوشش کی۔
اخلاقی حیثیت سے سلاطین کی ذاتی زندگی تو خلافتِ راشدہ کا زمانہ ختم ہونے کے بعد ہی سے تنقید اور احتساب سے بالاتر قرار دی جا چکی تھی لیکن عام سماج کی مذہبی اور اخلاقی زندگی کی نگرانی، جسے ہر اسلامی سلطنت کم و بیش انجام دیتی رہی تھی ہندوستان میں اتنی نرم ہو گئی تھی کہ نہ ہونے کے برابر تھی۔ احتساب کا محکمہ برائے نام قائم تھا لیکن فیروز تغلق کے عہد کے سوا کبھی اس کی کوئی قابلِ ذکر جدوجہد نظر نہیں آتی۔ اُمرا کا طبقہ تو ہر قسم کی قیود سے تقریباً آزاد تھا۔ دوسرے طبقوں میں اخلاقی

ضبط نسبتاً زیادہ تھا لیکن اس میں حکومت کی نگرانی کو بہت کم دخل تھا بلکہ اس کا محرک انفرادی مذہبی اور اخلاقی احساس اور رائے عامّہ کا دباؤ تھا۔

غرض اس عہد میں مسلمانوں نے ہندوستان میں ایک اسلامی معاشرہ ضرور قائم کر لیا تھا لیکن جہاں تک سلطنت کا تعلق ہے اُسے کھینچ تان کر مذہبی اسلامی ریاست کہہ سکتے ورنہ دراصل دنیوی ریاست تھی۔ سلطنتِ دہلی کی اسلامی حیثیت کا دوسرے اسلامی ملکوں کے نزدیک مشتبہ ہونا اس سے ظاہر ہے کہ تیمور کو اس سلطنت پر حملہ کرتے وقت یہ کہنے کی جرأت ہوئی کہ میں کافروں کو مسلمان بنانے آیا ہوں۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کیا وجوہ تھیں جن سے سلطنتِ دہلی کی اسلامیت محض نام تک محدود رہی اور اتنی حقیقت بھی نہ حاصل کر سکی جتنی عالمِ اسلام کی اور ریاستوں میں پائی جاتی تھی۔ سب سے پہلی بات یہ ہے کہ دوسرے ملکوں کی حکومت مسلمانوں کے ہاتھ اس وقت آئی تھی جب ان کے دل مذہبی جوش سے معمور تھے۔ ہر مسلمان بجائے خود ایک مبلّغ تھا۔ مسلمان فاتحوں کے کسی جگہ قدم رکھنے کے ساتھ ساتھ بلکہ اکثر اس سے بہت پہلے مذہبی تبلیغ کا پُر امن جہاد زور شور سے شروع ہو جاتا تھا۔ چونکہ ان ملکوں کے

پُرانے مذاہب اپنا اثر کھو چکے تھے اِس لئے مسلمانوں کی تبلیغی جد
وجہد کو فوری کامیابی ہوتی تھی، تقریبًا ساری آبادی مسلمان
ہو جاتی تھی اور اسلامی قوانین آسانی سے رائج ہو سکتے تھے
مگر جس زمانے میں سلطنتِ دہلی قائم ہوئی مسلمانوں کا خالص دینی
جوش ٹھنڈا پڑ چکا تھا۔ عام لوگوں میں تبلیغ کا جوش اور صلاحیت
باقی نہیں رہی تھی۔ سلاطین میں معدودے چند مثلاً فیروز تغلق
کے سوا کسی کو اشاعتِ اسلام کی اہمیت کا احساس نہیں تھا
ظاہر ہے کہ جبر کا طریقہ نہ تو شرع اسلام کی رو سے جائز تھا اور
نہ حالات کے لحاظ سے قابلِ عمل۔ لیکن کسی دوسرے طریقے
سے بھی سلطنت نے کوئی قابلِ ذکر کوشش نہیں کی۔ حضراتِ
صوفیہ نے اپنے طور پر اس کام کا بیڑا اٹھایا مگر ان کی راہ میں
بڑی مشکلیں حائل تھیں :۔ ملک کا نہایت وسیع اور زیادہ تر
چھوٹے چھوٹے قریوں پر مشتمل ہونا جو بعض علاقوں میں ایک دوسرے
سے بہت فاصلے پر واقع تھے، آمد و رفت کی دشواریاں،
بدامنی، جنگ و جدل۔ اس کے علاوہ ہندو مذہب کی جڑیں
مضبوطی سے لوگوں کے دلوں میں قائم تھیں۔ اگرچہ مسلمانوں
کا معاشرتی نظام جس میں ابھی تک اخوت و مساوات کا کچھ رنگ
باقی تھا ہندوؤں کے نچلے طبقوں کو اپنی طرف کھینچتا تھا لیکن
ان کی قدامت پسندی اور وہ وحشت جو اجنبی فاتح قوم سے

کرتی ہے انھیں روکتی تھی۔ اونچے طبقے عموماً اپنے مذہب سے مطمئن تھے اور اپنی سماجی حالت سے بھی۔ اس میں شک نہیں کہ صوفیوں کی جماعت نے ان ناسازگار حالات میں عام طور پر بغیر حکومت کی مدد کے محض اپنے جوشِ ایمانی سے تبلیغ کے میدان میں حیرت انگیز کام کیا اور زبردست کامیابی حاصل کی۔ لاکھوں کروڑوں ہندو جن میں اونچے طبقے کے بھی بہت سے لوگ شامل تھے مسلمان ہو گئے۔ پھر بھی مسلمانوں کی تعداد غیر مسلموں کے مقابلے میں اس قدر کم رہی کہ اسلامی ریاست کے لئے یک جہتی اور ہم آہنگی کی جو فضا درکار ہے وہ پیدا نہیں ہو سکی۔

اس کے علاوہ جتنے پرانے اور نئے مسلمان ہندوستان میں موجود تھے خود ان میں بھی ملّی وحدت اس حد تک موجود نہیں تھی کہ وہ ریاست کی پالیسی پر کوئی خاص اثر ڈال سکیں اور سلطان کو اسلامی اُصول کے مطابق حکومت کرنے پر مجبور کر سکیں۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ اس وقت تک وحدتِ اسلامی کا تخیل کمزور ہو چکا تھا اور نسلی اور قومی تفریق پیدا ہو چکی تھی۔ ہندوستان کی فضا میں یہ تفریق اور گہری ہو گئی۔ ترک اور خلجی، ایرانی اور مغل میں نسلی احساس نے ایک خلیج حائل کر دی تھی اور پھر یہ سب کے سب اپنے آپ کو نومسلم ہندوستانیوں سے

برتر سمجھتے تھے۔ ان مختلف عناصر میں بنائے اشتراک اُصولاً مذہب تھا لیکن عملاً ان کو ایک رشتے میں مربوط کرنے والی سلطان کی ذات تھی۔ اسی وجہ سے سلطان کی مطلق العنانی اور بھی بڑھ گئی تھی۔ دوسری اسلامی ریاستوں میں جمہورِ مسلمین کے خیالات اور احساسات کی کسی حد تک نمائندگی کرنے والی اور ریاست کی اسلامی شان کی حفاظت کرنے والی ایک قوت موجود تھی یعنی علما کی جماعت۔ کوئی حکمران "اجماع" یعنی علما کی مجموعی رائے کو آسانی سے نظر انداز نہیں کر سکتا تھا۔ مگر ہندوستان میں سلطنتِ دہلی کے زمانے میں علما کی جماعت صرف فقہا تک محدود تھی اور وہ بھی عموماً ریاست کے ملازم تھے۔ آزاد علما کا طبقہ جیسا دوسرے ملکوں میں ہوا کرتا تھا یہاں موجود نہیں تھا۔ انفرادی طور پر بعض فقہا نے یہاں بھی انتہائی اخلاقی جرأت سے کام لے کر سلاطین کی بے عنوانیوں کو روکنے کی کوشش کی اور کبھی کبھی انھیں کامیابی بھی ہوئی لیکن عام طور پر اس عہد میں فقہا سلطنت کی استبدادی مشین کے پُرزے بن کر رہ گئے تھے۔ ان کا کام دنیا کے اور قانون دانوں کی طرح یہ تھا کہ جب واقعات کو قانون کے تحت میں نہ لا سکیں تو قانون کو کھینچ تان کر واقعات کے مطابق کر دیں۔ ان میں سے اکثر اُمرا کی طرح عیش پرستی اور اخلاقی انحطاط میں مبتلا ہو گئے جس نے عام مسلمانوں کو ان سے

اور بھی بدظن کر دیا۔

صوفیہ کا طبقہ جس سے جمہور مسلمین کو گہرا تعلق اور دلی عقیدت تھی غالباً سلاطین کی بے اصولی اور مطلق العنانی کی روک تھام کر سکتا تھا مگر اس طبقے کو عموماً سیاسی امور سے دلچسپی نہیں تھی۔ کبھی کبھی کوئی بوریا نشین تخت شاہی کے مالک کو چشم نمائی کر دیتا تھا مگر مجموعی طور پر ہندوستان کے صوفی اپنے پیش رووں کی طرح اس پر قناعت کرتے تھے کہ رموز مملکت کو خسروان تاجدار پر چھوڑ کر گوشہ نشینی کی زندگی میں تبلیغ و ہدایت کا کام انجام دیں بلکہ اس ملک کی فضا میں وحدت وجود کے عقیدے اور اس کے ساتھ ترک و تجرد کے نظریے کو اور زیادہ فروغ ہوا اور حضرات صوفیہ نے زندگی کی شورشوں اور آلودگیوں سے الگ اپنی ایک نئی دنیا بنا لی جسے اس دنیا سے بہت کم علاقہ تھا۔ اسلام کا پیام غیر مسلموں تک پہنچانے میں مسلمانوں میں گہری مذہبی روح، وسعت خیال، رواداری اور انسانی ہمدردی پیدا کرنے میں، ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان بظاہر جو روحانی خلیج حائل تھی اسے ایک حد تک پاٹنے میں ان کا کارنامہ صفحۂ تاریخ پر زریں حرفوں میں لکھنے کے قابل ہے۔ لیکن ریاست کے نظم و نسق پر ذمہ داری سے تنقید کرنا یا اس کے اصلاح کی کوشش کرنا ان کے دائرۂ فکر و عمل

سے باہر تھا۔

غرض سلطنت دہلی اصلی معنی میں تو کیا اُس محدود معنی میں بھی اسلامی ریاست نہیں کہی جا سکتی جس معنی میں ہم یہ لفظ عہد وسطیٰ کی اور مسلمان ریاستوں کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ اسی طرح اسے مسلمانوں کی قومی ریاست بھی نہیں کہہ سکتے۔ دہلی کے مسلمان حکمرانوں کی مطلق العنان ریاست تھی۔ مسلمان سلطان کے ہم مذہب تھے۔ فوج کا بڑا حصہ ان پر مشتمل تھا اور ضرورت کے وقت سلطان ان کی مدد پر زیادہ بھروسا کر سکتا تھا۔ اس لئے ان کے ساتھ مجموعی طور پر غیر مسلموں سے بہتر سلوک ہوتا تھا۔ خود مسلمانوں کے اندر بھی تفریق کی جاتی تھی۔ اُمرا کو عوام پر اور باہر سے آئے ہوئے مسلمانوں کو ہندوستانی نو مسلموں پر فوقیت حاصل تھی مگر حیثیت ان سب کی رعایا کی تھی۔ سلطنت کی پالیسی کی تشکیل میں جس طرح ہندو رعایا کو کوئی دخل نہیں تھا اُسی طرح مسلمان رعایا کو بھی نہیں تھا۔

آئیے اب ذرا یہ بھی دیکھیں کہ ہندوؤں سے جن پر آبادی کا بڑا حصہ مشتمل تھا سلطنتِ دہلی کا کیا تعلق تھا اور کیسا سلوک رہا اور ہندوستانی قومیت کے حق میں یہ عہد کیسا ثابت ہوا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ آٹھویں صدی سے دسویں صدی تک جنوب کو چھوڑ کر تقریباً سارے ہندوستان میں راجپوتوں کی حکومت تھی اور ان

سپہ گری اور بانکپن کی خوشنما تہذیب کا دور دورہ تھا۔ اس زمانے میں ہندو معاشرے میں ذاتوں کی تقسیم و تفریق انتہا کو پہنچ گئی تھی بجائے چھتری اور ویش بھی شودروں کی طرح متعدد ذیلی ذاتوں میں بٹ کر اپنی قدیم حیثیت کھو چکے تھے۔ صاحب اقتدار طبقوں یعنی راجپوتوں اور برہمنوں کی بھی نہ جانے کتنی ذاتیں اور گوتیں بن گئی تھیں۔ خصوصاً راجپوں کی قبائلی روح اس قدر قوی تھی کہ خود ان کے اندر اتحاد کا کوئی امکان ہی نہ تھا۔ ظاہر ہے کہ اس انتہائی انتشار کی حالت میں ہندوستان کی قومی اور سیاسی وحدت کا تصور خواب میں بھی نہیں آسکتا تھا۔

اسی تفریق و انتشار کی وجہ سے مسلمان حملہ آوروں کو آسانی سے ہندوستان میں قدم جمانے کا موقع مل گیا۔ محمود غزنوی کے حملوں کا تو کبھی متحدہ مقابلہ ہوا ہی نہیں۔ محمد غوری کے مقابلے میں راجپوت حکمرانوں نے عین وقت پر ایک متحدہ محاذ قائم کرنے کی کوشش کی مگر اس میں کچھ زیادہ کامیابی نہیں ہوئی۔ قنوج کا طاقتور راجہ بالکل الگ رہا اور مجموعی طور پر شاید ہندوستان کی پوری قوت مدافعت کے دسویں حصے سے زیادہ کام نہیں لیا جا سکا۔

مسلمانوں کی مستقل حکومت شمالی ہند میں قائم ہونے کا ردِ عمل ہندوؤں پر دینی مہاجنوں اور گوجروں کی فتوحات کا

آٹھویں صدی میں ہوا تھا۔ ان کے جسم فاتح قوت کے آگے جھک گئے مگر ان کی روحیں نسلی اور مذہبی، خود بینی اور بیگانہ روشی کے حصار میں اس طرح محصور ہو کر بیٹھ گئیں کہ بظاہر ان میں اور مسلمانوں میں کسی قسم کا میل جول ناممکن نظر آنے لگا۔ ملیچھ کا لقب جو پہلے ہنوں اور گوجروں کے لئے استعمال ہوا تھا اب مسلمانوں کے لئے استعمال ہونے لگا اور راسخ العقیدہ ہندو ان کے سائے سے پرہیز کرنے لگے۔ عام ہندوؤں کی یہ بیزاری تو زیادہ تر تعصبات پر مبنی اور جذباتی رنگ کی تھی لیکن اونچے طبقوں کی کشیدگی صرف مذہبی اور نسلی تعصب کا نتیجہ نہ تھی بلکہ اس سے زیادہ ٹھوس بنیادوں پر قائم تھی۔

ہندو راجاؤں اور چھوٹے مقامی رئیسوں کو یہ اندیشہ تھا کہ مسلمان حکمران ان کے مقبوضات کو چھین کر اپنی سلطنت میں شامل کر لیں گے اور یہ چیز نہ صرف ذاتی اغراض کی بنا پر بلکہ اصولاً بھی ان کے لئے ناقابلِ برداشت تھی۔ وحدانی ریاست کا تصور جو مسلمانوں نے اسلام کی تعلیم سے اور ایران کی مثال سے اخذ کیا تھا ہندوستانی روایات کے بالکل خلاف تھا اس لئے ہندوستانی ذہن اُسے کسی طرح قبول نہیں کر سکتا تھا۔ راجپوتوں میں قبائلی روح اس قدر قوی تھی کہ ان کی ہر چھوٹی بڑی ریاست اپنے اقتدارِ اعلےٰ کو جان کے برابر عزیز رکھتی تھی

اور کسی مرکزی قوت کی اطاعت کے لئے تیار نہیں تھی۔ اب رہے دوسرے ہندو، تھیں تو ان کے لئے مرکزی حکومت کے ماتحت ہونا کوئی نئی بات نہ تھی، لیکن ریاست کے جس تصور سے وہ مانوس تھے وہ وفاقی سلطنت کا تھا جو ماتحت ریاست سے محض حلف اطاعت اور خراج لے کر اس کو اندرونی معاملات میں آزاد چھوڑ دیتی تھی۔ ایک وحدانی ریاست کے جوان کی حکومت کا ایک سرے سے قائم کرنا چاہتی تھی، وہ دل وجان سے مخالف تھے۔

برہمنوں کے طبقے کو بھی انقلاب حکومت سے کچھ کم نقصان نہیں پہنچا تھا اگرچہ سلطنت دہلی نے ہندوؤں کو مذہبی آزادی دی تھی، ان کے شخصی قانون کو تسلیم کیا تھا اور اس قانون کے نفاذ کے لئے عدالتوں میں پنڈتوں کا تقرر کیا تھا لیکن برہمنوں کے جو مستقل حقوق تلف ہو گئے تھے ان کی تلافی اس سے کسی طرح نہیں ہو سکتی تھی۔ پہلے وہ ان ریاستوں میں جن کی جگہ دہلی سلطنت نے لے لی تھی، درباروں میں پروہت اور جوتشی اور عدالتوں میں منصف کی حیثیت سے دخیل تھے۔ سرکاری اوقاف خیرات وصدقات کے محکمے ان کے ہاتھ میں تھے۔ قانون ان کے مستقل حقوق اور اختیارات کو تسلیم کرتا تھا، ریاست ان کی حفاظت کی ضامن تھی۔ انقلاب حکومت نے جہاں بلا واسطہ ان کی سرکاری

حیثیت کو ختم کر ڈالا بالواسطہ ان کے اثر و رسوخ کو بھی بہت
کم کر دیا۔ مسلمانوں میں مذہبی پیشواؤں کی کوئی الگ ذات یا
طبقہ نہیں تھا۔ ان کی مثال سے ہندوؤں کے دل میں بھی
برہمنوں کی عظمت بہت کم ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ سلطنت دہلی
کے علاقے سے پرے بہت تھوڑی تعداد میں ملک کے دوسرے
حصوں میں خصوصاً جنوبی ہند میں جہاں ہندوؤں کی حکومت
تھی چلے گئے۔

اب رہے عام ہندو یعنی متوسط طبقے اور نچلے طبقے کے
لوگ، تاجر، کاریگر، دیہاتی شرفاء، خوط اور مقدم، کسان اور
مزدور، ان کا رویہ ریاست کے ساتھ کچھ اور رہا اور عام
مسلمانوں کے ساتھ کچھ اور۔ ریاست سے ان کا تعلق صرف
اتنا تھا کہ اس کو لگان اور محصول ادا کر دیتے تھے اور اس سے
ملک میں امن و امان قائم رکھنے کی توقع رکھتے تھے۔ اجنبی
حکمرانوں سے ابتدا میں جو وحشت ہوتی ہے اس کے دور ہونے
کے بعد وہ چار و ناچار ان کے ساتھ نباہ کرنے پر تیار ہو گئے تھے
اس لئے کہ انہیں حکومت سے شکایت کی کوئی خاص وجہ
نہیں تھی۔ مجموعی طور پر مسلمان حکمراں امن و امان قائم رکھتے
تھے، انصاف کے ساتھ حکومت کرتے تھے اور انہوں نے
ہندو رعایا کو مذہبی اور تہذیبی آزادی دے رکھی تھی۔ یہ

ضرور ہے کہ انھوں نے ریاست کا قانون بدل کر اسلامی قانون
رائج کر دیا تھا لیکن ہندوستان میں یہ کوئی نئی بات نہیں تھی
کہ حکمراں طبقہ اپنا مذہبی قانون جاری کرے۔ ہندو اور بودھ فرمانروا
بھی یہی کرتے آئے تھے۔ بلکہ سلاطین دہلی نے تو اتنی روا داری
برتی کہ صرف قانونِ عام اپنا جاری کیا اور شخصی و مذہبی امور میں
ہندوؤں کے دھرم شاستر کے قانون کو جاری رکھا اور اس
کے نفاذ میں مدد دینے کے لئے ملک کی مرکزی عدالت اور صوبوں
کی عدالتوں میں پنڈت مقرر کئے۔ اگر کوئی بادشاہ ہندو رعایا
پر بے جا سختیاں کرتا تھا تو وہ حکومت کے خلاف اٹھ کھڑی ہوتی
تھی اور یہ عموماً خود حکمراں یا اس کے خاندان کے زوال کا پیش
خیمہ ثابت ہوتا تھا۔

ایک لحاظ سے ہندوستانی ذہن کو سلطنتِ دہلی کا دل سے
خیر مقدم کرنا چاہیئے تھا۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ ہندوستان کی ملکی روح
ابتدا سے سیاسی وحدت کی آرزو رکھتی ہے یہ روح ناموافق حالات
میں دب جایا کرتی ہے مگر کبھی فنا نہیں ہوتی۔ راجپوتوں کے
دور میں صدیوں سے سیاسی وحدت کا تصور سویا ہوا تھا مسلمان
حکمرانوں نے اسے پھر جگایا۔ اور ایک حد تک حقیقت کا جامہ
بھی پہنا دیا۔ مگر اس سیاسی وحدت کی قدر ہندو جماعت اس
وجہ سے نہیں کر سکتی تھی کہ وہ ریاست کو اپنی ریاست نہیں سمجھتی

تھی۔ یوں تو مطلق العنان شاہی ریاست کو کوئی جماعت بھی اپنا
نہیں سمجھتی چنانچہ جس معنی میں موجودہ زمانے کی جمہوری ریاست
قومی کہلاتی ہے اُس معنی میں سلطنتِ دہلی کو مسلمان بھی اپنی
قومی ریاست نہیں کہہ سکتے تھے۔ پھر بھی مسلمانوں کو اس ریاست
کے حکمرانوں سے ہم مذہبی کا اور بعض کو اتحاد نسل کا تعلق تھا مگر
ہندوؤں کو اس سے کسی قسم کا لگاؤ نہیں تھا اور نہ ان سے اس
کی توقع ہو سکتی تھی۔ اِس لئے کہ دونوں کے بیچ میں جو غیریت کا
پردہ حائل تھا اُسے دور کرنے کی ان حکمرانوں کی طرف سے ایک
عرصے تک کوئی کوشش نہیں ہوئی۔ اسلامی ریاست کی نام کی
لاج رکھنے کے لئے ہندوؤں پر جو جزیہ عائد کیا گیا تھا اس نے
اس غیریت کے احساس کو اور بڑھا دیا۔ گو جزیہ کی رقم بہت کم تھی
اور باقاعدہ وصول بھی نہیں کی جاتی تھی پھر اس کے نام سے
ہندوؤں کی خودداری کو ٹھیس لگتی تھی۔ اس لئے کہ جزیہ کی ادائگی
اپنے اصلی مقصد سے ہٹ کر محض ایک علامتِ کمتری بن گئی
تھی۔ اس کے علاوہ اگرچہ اصولاً ہندو ریاست کے کسی عہدے
سے محروم نہیں کئے گئے تھے لیکن عملی طور پر وہ محکمۂ مالگزاری
کے چھوٹے عہدوں کے سوا بڑے عہدوں پر شاذ و نادر ہی مقرر
کئے جاتے تھے۔ محمد تغلق پہلا سلطان تھا جس نے ہندوؤں
کی تالیفِ قلوب کی پالیسی اختیار کی۔ سلطنت کے آخری زمانے

میں خصوصاً سکندر لودھی اور شیر شاہ سوری کے عہد میں عہدہ داروں کے تقرر میں ہندو مسلمان کی تفریق بہت کم ہو گئی تھی۔ ہندوؤں نے فارسی زبان پڑھنی شروع کر دی تھی اور مالی محکموں میں بڑے بڑے ذمہ داری کے عہدے پا نے لگے تھے۔ اس کے علاوہ عام ہندو بھی سلطنت سے ایک حد تک مانوس ہو گئے تھے۔

غرض سلطنت دہلی نے کم سے کم شمالی ہند میں جو سیاسی وحدت پیدا کی اُس سے قومی وحدت کا جذبہ از سرِ نو اُبھرنے کی ایک راہ نکلی تھی۔ لیکن سلطنت کی سیاسی پالیسی نے اس میں کوئی مدد نہیں دی بلکہ اور رکاوٹ ڈالی۔ وفاقی ریاست کے ہندوستانی تصور کی جگہ وحدانی ریاست کا تصور اختیار کر کے اس نے راجپوت راجاؤں اور دوسرے رئیسوں کی مخالفت مول لے لی۔ اسلامی ریاست کے نام کو نبا ہنے کی بے فائدہ کوشش کے سلسلے میں اس نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں سیاسی حیثیت سے تفریق کی اور ہندوؤں پر جزیہ نافذ کیا جس کی وجہ سے عام ہندوؤں کا دل اُس سے کھٹا ہو گیا۔ البتہ مسلمانوں کی خود مختار حکومتیں جو ملک میں جا بجا قائم ہوئی تھیں خصوصاً بہمنی سلطنت اور اس کی جانشین دکنی ریاستیں، بنگال اور کشمیر کی بادشاہتیں جو مسلمانوں کے مرکز سے دور

تھیں اپنی سیح کی پاسی کی وجہ سے ہندوؤں میں زیادہ مقبول ہوئیں۔

لیکن ہندو سلطنتِ دہلی سے کتنے ہی بد دل کیوں نہ ہوں عام مسلمانوں سے ان کے تعلقات خاصے خوشگوار ہو گئے جب انھوں نے دیکھ لیا کہ مسلمان ہندوستان کو اپنا وطن بنا کر یہاں رہنے آئے ہیں، ان کے دل بڑی حد تک نسلی تعصب کے جذبے سے پاک ہیں اور مذہبی تعصب اور فتح مندی کا غرور رفتہ رفتہ کم ہوتا جاتا ہے تو ان کی وحشت مسلمانوں سے روز بروز گھٹتی گئی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کی باہمی منافرت کے دور کرنے اور انھیں ایک دوسرے سے قریب تر لانے میں خود مختار مسلمان حکمرانوں کے علاوہ مسلمان صوفیوں کا بھی بہت بڑا حصّہ ہے۔

حضراتِ صوفیہ نے اسلام کے عقیدۂ توحید کو ہندوؤں کے سامنے وحدت الوجود کے رنگ میں پیش کیا۔ اس عقیدے میں ہندوؤں کو اپنے ویدانت کے فلسفے کی جھلک نظر آئی اور اس نے اُن کے دلوں کو اپنی طرف کھینچا۔ اس سے بھی زیادہ کشش ان کے لئے اسلام کے معاشرتی نظام میں تھی جو اُخوت اور مساوات کی اساس پر تعمیر ہوا تھا۔ غرض بہت سے ہندو تو اسلام کے دائرے میں داخل ہو گئے اور جو مسلمان نہیں ہوئے انھیں بھی مسلمانوں سے پہلی سی وحشت نہیں رہی۔ جو ہندو مسلمان

ہو جاتے تھے ان کی کچھ دن تو اپنی سماج سے ان بن رہتی تھی۔ مگر رفتہ رفتہ مصالحت ہو جاتی تھی اور وہ باہر کے مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان رابطہ کا کام دیتے تھے۔

ہندو بھگتوں نے جس طرح بھگتی کی تحریک میں اسلام اور ہندو دھرم کے اذعانی عقائد اور ظاہری رسوم و عبادات سے قطع نظر کر کے دونوں کے باطنی مذہبی شعور کو سمو دیا اس کا مختصر ذکر ہم آگے کریں گے۔ یہاں صرف اتنا کہنا ہے کہ ان بزرگوں کی بدولت مصالحت کی ایک عام فضا پیدا ہو گئی جس نے ہندو مسلمانوں میں میل جول پیدا کرنے میں بڑی مدد دی۔

غرض اس ساڑھے تین سو سال کے زمانے میں جس کا ذکر ہم کر رہے ہیں کچھ تو زندگی کی ضرورتوں نے اور کچھ بزرگوں کی سچی مذہبیت اور وسعتِ قلب نے عام تہذیب و معاشرت کے دائرے میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو باوجود بہت سی رکاوٹوں کے ایک دوسرے سے قریب تر کر دیا۔ ان کے تہذیبی اثرات ایک دوسرے پر پڑنے لگے جن کا اثر زندگی کے ہر شعبے میں نظر آنے لگا۔ اس سے پہلے بھی ہم ہندوستان کی مقامی اور فرقہ وار تہذیبوں کے ذکر کو اپنے دائرۂ بحث سے باہر سمجھ کر صرف ہر دور کی مشترک تہذیب کے مختلف پہلوؤں پر نظر ڈالتے رہے ہیں۔ اسی طرح اب بھی ہمیں ہندوؤں اور مسلمانوں

کی جدا گانہ تہذیبوں سے جو اپنے اپنے دائروں میں نشو ونما پاتی رہیں کوئی بحث نہیں بلکہ صرف ان نقطوں کو دکھانا ہے جہاں ان تہذیبوں کے دائرے ایک دوسرے کو چھوتے ہیں۔

سب سے پہلی اور سب سے اہم چیز جس نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں ہم آہنگی کی ایک عام فضا پیدا کردی بھگتی کی تحریک تھی۔ ہم چھٹے باب میں کہہ چکے ہیں کہ جنوبی ہند میں ساتویں سے دسویں صدی عیسوی تک مختلف محرکات کی وجہ سے جن میں ایک قوی محرک نووارد مسلمانوں کے جاندار اور حیات بخش مذہبی عقیدے کا اثر تھا، بھکتی کا عقیدہ ادیار اور الوار شاعروں کے کلام میں نشو ونما پاتا رہا یہاں تک کہ گیارھویں صدی میں رامانج نے اسے فلسفے کی بنیاد پر استوار کر دیا۔ رفتہ رفتہ اس کا اثر شمالی ہند تک پہنچنے لگا اور وشنو مت کو جو راجپوت ریاستوں میں فروغ پا رہی تھی تقویت پہنچانے لگا۔ تیرھویں صدی کے شروع میں مسلمانوں کی سلطنت قائم ہونے کے بعد شمالی ہند میں بھکتی کے لیے اور بھی زیادہ سازگار ماحول پیدا ہو گیا۔

رامانج کے سلسلے کے مشہور و معروف بھگت رامانند کی بدولت جن کا زمانہ غالباً چودھویں صدی کے آخر سے پندرھویں صدی کے وسط تک تھا، بھکتی کا مسلک شمالی ہند میں بڑے

دور شور سے پھیلا اور اس نے ہندوؤں کی مذہبی زندگی میں نئے
سرے سے جان ڈال دی۔ راما نند نے بھگتی کا موضوع وشنو
کے بجائے ان کے اوتار رام کو قرار دیا جن کی برگزیدہ شخصیت
انسانی تخیل سے قریب تر تھی اور فراخ دلی سے اپنے حلقے کا
دروازہ چاروں ہندو ذاتوں کے مردوں اور عورتوں بلکہ
مسلمانوں کے لیئے بھی کھول دیا۔ راما نند کے باکمال چیلے
تلسی داس نے رام بھگتی کے اصل مسلک کی تبلیغ کا بیڑا اٹھایا اور
شعر و نغمہ کے جادو سے ہندوؤں کے دلوں کو تسخیر کر لیا۔ ان کے
دوسرے ممتاز پیرو کبیر نے جن کا زمانہ پندرھویں صدی کی ابتدا
سے اس صدی کے آخر یا سولھویں صدی کے آغاز تک تھا بھگتی
کی ایک نئی راہ کھولی جس پر ہندوؤں کے ساتھ بہت سے مسلمان
بھی چلنے لگے۔

معرفت کے اس نئے راگ میں جو کبیر نے چھیڑا عام ہندوؤں
اور مسلمانوں کے گہرے روحانی جذبات سموئے ہوئے تھے۔
اس میں عاشقانہ ذوق و شوق، سوز و ساز، تسلیم و رضا کے
ساتھ ساتھ مصلحانہ بلکہ مجاہدانہ جوش و خروش بھی ہے ایک
طرف وہ نغمۂ عشق ہے ذاتِ الٰہی کی محبت اور مرشد کی
عقیدت سے معمور، اور دوسری طرف نعرۂ جنگ ہے ظاہری
مذہب کی رسوم و روایات عقائد و عبادات کے خلاف کبیر کے

ہاں معبودِ حقیقی کا تصور خالص باطنی تصور ہے جو بظاہر متضاد صفات کا جامع ہے۔ خدا زمان و مکان کے باہر بھی ہے اور اندر بھی، متشخص بھی غیر متشخص بھی، محدود بھی لامحدود بھی، موجود بھی اور معدوم بھی۔ یعنی در اصل خدا کی معرفت ایک واردات قلبی ہے تصور سے ماورا، صفات و تعینات سے بری۔ جب اس کے تصور کی کوشش کی جاتی ہے تو مختلف انسانوں کے ذہن میں متضاد باتیں آتی ہیں اور وہ اس کی طرف متضاد صفات منسوب کرتے ہیں۔ چونکہ حقیقت یعنی واردات قلب ایک ہی ہے اس لئے حقیقت کی مختلف اور متضاد تعبیریں اپنی اپنی جگہ ٹھیک ہیں گو ان میں سے کوئی بھی حقیقت کو پوری طرح ظاہر نہیں کرتی غرض کبیر اسلام و ہندو مت دونوں کی روحانی بنیاد کو ایک سمجھتے ہیں، دونوں کے تصورات و اصطلاحات سے یکساں کام لیتے ہیں مگر ثبوتی مذہب کی ان پوری عمارتوں سے جو دونوں مذاہب نے اپنے اپنے روحانی واردات کی بنیاد پر تعمیر کی ہیں، یکساں بیزار ہیں۔ ذات پات اور نسل و وطن کے امتیازات کے وہ سختی سے مخالف ہیں اور سب انسانوں کو برابر سمجھتے ہیں۔ انھوں نے اپنی تعلیم کو بھگتی کے اور علم بردار کی طرح نہ کوئی منظم شکل دی اور نہ قلم بند کیا بلکہ اپنے جذبات وخیالات کو متفرق گیتوں میں ظاہر کیا جو ان کی زندگی

میں زبانی گائے جاتے تھے اور آگے چل کر متعدد کتابوں میں
جمع کئے گئے۔ بہت سے ہندو مسلمان ان کے پیروؤں کے
سلسلے میں داخل ہو گئے۔ آج بھی کبیر پنتھی خاصی تعداد میں موجود
ہیں۔

اسی زمانے میں پنجاب کے شہر گوجرانوالہ کے مضافات
میں وہ جلیل القدر عارف پیدا ہوا جسے دنیا گرو نانک کے نام
سے جانتی ہے (۱۴۶۹ء) نانک نے ہندو استادوں سے بھاشا
اور سنسکرت اور مسلمان استاد سے فارسی پڑھی اور کچھ دن
تک نواب دولت خاں لودی کے ہاں ملازم رہے۔ مگر ان
کی طبیعت ابتدا سے دنیاوی امور سے اُچاٹ اور حقیقت و معرفت
کی طرف مائل تھی۔ ۱۴۹۹ء میں تیس برس کی عمر میں انھوں نے
دنیا کو چھوڑ کر فقیری لی اور ہندوستان کے طول و عرض میں پھر کر
حق کے پرستاروں کو وحدت کا نغمہ سناتے رہے۔ ان کے اشعار
جو بھاشا اور پنجابی میں ہیں، جن میں فارسی عربی الفاظ کثرت
سے موجود ہیں، جمع کر کے سکھوں کی مقدس کتاب گرنتھ صاحب
میں شامل کر لئے گئے۔ آخر ہجر کا زمانہ ختم ہو گیا اور وصلِ محبوب
کی مشتاق روح دیارِ محبوب میں پہنچ گئی۔ گرو نانک کی وفات
کے متعلق ایک نہایت لطیف حکایت مشہور ہے۔ کہا جاتا ہے
کہ ان کے مرنے کے بعد ہندوؤں اور مسلمانوں میں جھگڑا ہونے لگا

دونوں فریق انھیں اپنے مذہب کا سمجھ کر ان کی تجہیز و تکفین اپنے طریقے پر کرنا چاہتے تھے مگر چادر اٹھا کر دیکھتے ہیں تو لاش کا پتہ نہیں بس پھولوں کا ایک ڈھیر رہ گیا ہے۔ ان پھولوں کو دونوں نے بانٹ لیا۔

گرو نانک نے بھی کبیر کی طرح ہندو مذہب اور اسلام کے باطنی عقائد کو سمو کر ایک نئے مذہب کی بنا ڈالی۔ مگر ان کا ذاتِ الٰہی کا تصور اسلامی عقیدۂ توحید سے زیادہ قریب ہے۔ ان میں روحانی مرشد سے زیادہ اخلاقی معلم کی شان نظر آتی ہے۔ مذہب کے ظاہری اور رسمی پہلو سے وہ بھی اتنے ہی بیزار ہیں جتنے کبیر مگر وہ محض وارداتِ قلب کو مذہب کی کل کائنات نہیں سمجھتے بلکہ اخلاقی عمل کو اس سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ وہ ذات پات کے قائل نہیں مگر تناسخ کو مانتے ہیں۔ سکھوں کے عقیدے کے مطابق ان کی وفات کے وقت ان کی روح گرو انگد کے جسم میں داخل ہو گئی اور باری باری ہر گرو کے جسم میں حلول کرتی رہی۔ ان کے پیرو بہت کثرت سے تھے اور آگے چل کر ان کی تعلیم نے ایک سیاسی تحریک کے ساتھ مل کر سکھ مذہب کی شکل اختیار کر لی۔

مذہبی بیداری کی وہ لہر جو ہندویت اور اسلام کے باہمی عمل اور ردِّ عمل سے پیدا ہوئی سولھویں صدی کے شروع تک

بنگال پہنچ چکی تھی۔ یہاں کئی چھوٹے چھوٹے فرقے پیدا ہو گئے تھے جن میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل تھے۔ مثلاً ستیہ پیر کے ماننے والوں کا گروہ۔ لیکن سب سے بڑی مذہبی تحریک جو بنگال میں اس سرے سے اُس سرے تک پھیل گئی عارف ربانی چیتن (۱۴۸۵ء تا ۱۵۳۳ء) کی کرشن بھگتی کی تحریک تھی۔ اس کے بنیادی اصول وہی ہیں جو بھگتی کے مسلک میں ہر جگہ پائے جاتے تھے۔ یعنی شخصی معبود کا تصور، اُس کی عقیدت اور محبت کو ذریعہ نجات جاننا، گرو کی عظمت، ذات پات اور رسوم و عبادات کی مخالفت، مگر بنگالی روح کی شدت احساس اور جوش جذبات نے انھیں اور شد ید کر دیا۔ چیتن نے بھگتی کا موضوع شعر و رومان کے ہیرو سری کرشن کو بنایا اور وہ کیف و سرور، وجد و حال پیدا کرنے کے لئے جو ان کے نزدیک عرفانِ حقیقت کا واحد ذریعہ ہے والہانہ رقص و سرود پر زور دیا۔ ان کا مسلک نہ صرف ہندو عوام میں مقبول ہو بلکہ کچھ مسلمان بھی ان کے پیرؤں میں شامل ہو گئے۔

مہاراشٹر میں کرشن بھگتی کی تحریک بنگال سے تقریباً دو صدی قبل اُٹھ چکی تھی۔ اِس کے بانی نام دیو تھے جن کا نام مشہور و معروف بھگتوں کے سلسلے میں رامانند سے بھی پہلے آتا ہے۔ ان کی ولادت غالباً چودھویں صدی کے شروع میں ہوئی

تھی۔ جب علاء الدین خلجی کی فتوحات کے ذریعے مسلمانوں کا قدم پہلی بار مہاراشٹر کی سرزمین میں پہنچا۔ نام دیو کی مناجاتوں میں بھی روحانی کیف و سرور ہے جو آگے چل کر چیتن کے ہاں پایا جاتا ہے مگر زیادہ ضبط و اعتدال کے ساتھ۔ ان کی تعلیم عوام کے علاوہ خواص میں بھی مقبول ہوئی اور ان کے چیلوں میں جنھوں نے آگے چل کر ان کے پیام کی تبلیغ کی بہت سے برہمنوں کے نام بھی شامل ہیں۔ سترھویں صدی میں اس علاقے نے ایک اور شہرۂ آفاق بھگت تکا رام گزرے جن کی تعلیمات میں اسلامی تصوف کا رنگ اور بھی زیادہ نمایاں ہے۔

ان پاک نفس عارفوں کی جن میں سے چند ممتاز شخصیتوں کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، یہ کوشش تھی کہ مذاہب کے ظاہری ڈھانچوں کو چھوڑ کر خالص روحانی واردات قلب کی بنیاد پر ایک ایسا مذہب قائم کریں جس میں ہندو باطنیت اور اسلامی تصوف کا جوہر گھل مل کر ایک ہو جائے اور سارا ہندوستان مذہبی وحدت کے رنگ میں رنگ جائے۔ لیکن ظاہر ہے کہ محض باطنی احساس کسی مذہبی نظام کی تعمیر کے لئے کافی نہیں۔ وہ واردات قلب جو مذہب کی جان ہے ہر داخلی کیفیت کی طرح آناً فاناً گزر جاتی ہے۔ اُسے پائیدار شکل میں لانے کے لئے رسمی مذہب کے محسوس پیکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ عالم خارجی

میں جس طرح روح کا بغیر جسم کے جوہر کا بغیر عرض کے ظہور میں
آنا محال ہے اسی طرح مذہب کی نمود بغیر اصول و عقائد رسوم
و عبادات کے نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اس مذہبی روح نے بھی
جسے ان عارفوں کی تعلیم نے پیدا کیا تھا تھوڑے ہی دن میں
محسوس خارجی شکل اختیار کر لی۔ ان کے الگ فرقے بن گئے
جن میں رسمی مذاہب کے کل لوازم موجود تھے۔ لیکن اس کے
یہ معنی نہیں کہ ان بزرگوں کی کوششیں بیکار گئیں۔ وہ مذہب
کو رسوم و قیود سے آزاد نہیں کر سکے لیکن انھوں نے مذہبی
زندگی کے جمود کو توڑ کر اس میں روانی اور تازگی، حرکت
اور زندگی پیدا کر دی۔ وہ سطح کے اوپر اسلام اور ہندو مت
کے دھاروں کو نہیں ملا سکے لیکن انھوں نے یہ محسوس کرا دیا
کہ سطح کے نیچے کہیں نہ کہیں ان دونوں کے سوتے ضرور
ملتے ہیں۔ ان کے فیض سے ہندوستان میں مذہبی مصالحت
اور رواداری کی ایسی فضا پیدا ہو گئی جیسی عہد وسطیٰ میں دنیا
کے کسی اور ملک میں مشکل سے نظر آئے گی۔

جمالیاتی شعور میں جو زمان و مکان کے اثرات سے
مذہبی شعور کی بہ نسبت کہیں زیادہ متاثر ہوتا ہے ہندو اور
مسلمان ایک دوسرے سے اور بھی قریب آ گئے۔ فنونِ
لطیفہ میں نو وارد مسلمان مذہبی پابندیوں کی وجہ سے

معلوری اور موسیقی سے بہت کم مناسبت رکھتے تھے مصوری نے تو اس زمانے میں مسلمانوں میں بالکل رواج نہیں پایا مگر موسیقی نے ان کے دلوں کو بھی موہ لیا۔ علاوہ عوام کے جو زیادہ تر نومسلم تھے، بعض اُمرا اور جونپور اور بیجاپور کے مسلمان بادشاہ اُس سے خاص شوق رکھتے تھے۔ چنانچہ سلطان حسین شرقی کے متعلق مشہور ہے کہ اس نے ایک نیا طرز یعنی "خیال" ایجاد کیا جس نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں یکساں مقبولیت حاصل کی۔ "دُھرپد" جو قدیم ہندو طرز تھا صاحبِ ذوق مسلمانوں کو بھی پسند آیا۔ بیجاپور کا ابراہیم عادل شاہ موسیقی کا قدردان اور خود اس فن میں ماہر تھا اور اس نے تو اس کے نام سے فنِ موسیقی پر ایک کتاب لکھی تھی۔ حضراتِ صوفیہ کو موسیقی سے عشق تھا۔ اور امیر خسرو اس فن میں خاص مہارت رکھتے تھے۔ غرض ہندوؤں اور مسلمانوں کے احساس و جذبات میں یکسانی پیدا کرنے میں موسیقی نے بھی بہت مدد دی۔

دراصل مسلمانوں کے ذوقِ جمال کے اظہار کا خاص ذریعہ فنِ تعمیر تھا اور اس میں اس کے مواقع زیادہ تھے کہ ہندو ذہن اور مسلمان ذہن کا اثر ایک دوسرے پر پڑے۔ ہندوستان کے حکمرانوں میں سب سے زیادہ قوت اور دولت کے مالک اس زمانے میں مسلمان بادشاہ تھے اور وہی

شاندار عمارتیں بنوا سکتے تھے لیکن بنانے والے ہندو معمار اور کاری گر تھے۔ عمارت کا جو تصور کسی مسلمان بادشاہ کے ذہن میں آتا تھا وہ بجائے خود ہندوستانی ماحول کے اثر سے خالی نہیں ہوتا تھا اور پھر یہ تصور حقیقت کی شکل اختیار کرتے وقت ہندو معمار کے ذہنی سانچے میں ڈھل جاتا تھا۔ چنانچہ ہندو مسلم ذہن کا جو امتزاج مذہب میں، باوجود چند بزرگوں کی شعوری کوشش کے پوری طرح نہیں ہو سکا وہ فنِ تعمیر میں خود بخود ہو گیا۔ سلاطینِ دہلی کی حکومت کی پہلی ہی صدی یعنی تیرھویں صدی عیسوی میں ایک ہندو مسلم طرزِ تعمیر پیدا ہو گیا جسے چودھویں صدی میں تھوڑے بہت تغیر کے ساتھ جونپور، بنگال، گجرات اور دکن کے خود مختار بادشاہوں اور بندیل کھنڈ اور راجپوتانہ کے ہندو راجاؤں نے بھی اختیار کر لیا۔

سب سے پہلی اسلامی عمارتیں یعنی اجمیر کی جامع مسجد اور دہلی کی مسجدِ قوت الاسلام کے بقیہ آثار اس بات کا ثبوت ہیں کہ ابتدا سے تعمیر کے اسلامی تصورات کو عملی وسائل سے مطابقت دینے کی ضرورت پیش آئی۔ فرگوسن نے اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ اجمیر کی جامع مسجد کا نقشہ کوہ آبو کے جین مندر سے لیا گیا ہے اور دہلی کی مسجد قوت الاسلام تو جین مندروں کی جگہ پر اور ان ہی کے مسالے

سے تعمیر ہی ہوئی ہے۔ عالی شان قطب مینار جو آخر المذکر مسجد
کا ایک جزو تھا مجموعی تصور کے لحاظ سے اسلامی چیز ہے مگر
اس کی ساخت میں گپت عہد کے ستونوں اور عہدِ وسطیٰ کے
شکھار کی جھلک آگئی ہے۔ رہا آرائشی کام تو وہ براہِ راست
شمالی ہندو خصوصاً جین طرز سے متاثر ہے۔ انسانوں اور
جانوروں کی مورتیں چھوڑ دی گئی ہیں باقی بکھرے ہوئے
پھول، پھولوں کے ہار اور ٹوکریاں ہو بہو ویسی ہی ہیں۔ ان
کے ساتھ خط کوفی کی تحریر کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ کھپایا ہے

اِن مسلمان ریاستوں نے جو سلطنتِ دہلی سے ٹوٹ کر
خود مختار ہو گئی تھیں مجموعی طور پر اس طرز کو اختیار کیا لیکن
اسے مقامی رنگ دے کر اپنے الگ الگ طرز نکال لئے
ان کے طرز تعمیر میں عموماً ہندو عناصر زیادہ نمایاں ہیں۔
خصوصاً گجرات کی عمارتوں میں تو گنبد اور نکیلی محراب کو چھوڑ کر
سبھی چیزیں ہندو طرز کی ہیں۔ محافظ خاں کی مسجد جو پندرھویں
صدی میں اور ابو تراب کا مقبرہ جو سولھویں صدی میں تعمیر ہوا
اِس کی بہت اچھی مثالیں ہیں۔

ہندو راجاؤں نے جو عمارتیں اس عہد میں بنوائیں ان
میں بھی نئے ہندو مسلم طرز کا اثر صاف نظر آتا ہے۔ ریاست
جودھپور کے مفصلات میں رنپور کا مندر جو ۱۴۳۹ء میں

تعمیر ہوا۔ ایک چوکور اونچی کرسی پر بنا ہے جس کی دیواریں سوا چند افقی حاشیوں کے، ہر قسم کی آرائش سے خالی ہیں۔ اسی طرح اس کے گنبدوں کی سطح بھی بالکل خالی ہے اور ستونوں کی ساخت مسجد کے ستونوں سے ملتی ہے۔ یہ رنگ کسی قدیم ہندو یا جین عمارت میں نہیں پایا جاتا اور اس تبدیلیٔ ذوق کا پتہ دیتا ہے جو اس زمانے میں ہو رہی تھی۔ گوالیار کے راجا مان سنگھ (۱۴۸۶ء تا ۱۵۱۶ء) کا قلعہ اور محلات بھی نئے طرز سے متاثر ہوئے اور انھوں نے آگے چل کر ہندو اور مغل عمارتوں کے لئے نمونے کا کام دیا۔

ہندوؤں اور مسلمانوں میں میل جول، اشتراکِ خیال اور اتحادِ مذاق جتنا سلطنتِ دہلی کے دائرۂ اثر میں پیدا ہوا اس سے کہیں زیادہ خود مختار مسلمان ریاستوں میں ہوا جو سلطنت کے زوال کے زمانے میں بن گئی تھیں۔ یہ ریاستیں خصوصاً بنگال اور دکن کی بادشاہتیں مسلمانوں کے بڑے مرکز یعنی دہلی سے دور ہندو ماحول میں واقع تھیں اور انھیں دہلی کی مرکزی طاقت کا مقابلہ کرنا تھا اس لئے ہندو رعایا کی دلی تائید اور مدد کے بغیر ان کا قائم رہنا ناممکن تھا۔ ان کے حکمراں اپنے مقبوضات کے چھوٹے دائرے میں اپنی رعایا سے قریب تر تھے، اس کے جذبات اور ضروریات کو اچھی طرح سمجھتے تھے اور ان کی رعایت

کرتے تھے۔ وہ عموماً مقامی رئیسوں اور حکمرانوں کو بے دخل کرنے
کے بجائے انھیں باج گزار بنانے پر اکتفا کرتے تھے، ہندوؤں
کو ملکی انتظام میں شریک کرتے تھے اور بے تکلف چھوٹے بڑے
ہر قسم کے عہدے دیتے تھے۔ اس لئے انھیں اپنی ہندو رعایا
کی عقیدت اور محبت حاصل کرنے میں اور اس سے میل جول پیدا
کرنے میں مقابلتاً زیادہ کامیابی ہوئی۔

بنگال کے بادشاہوں میں علاء الدین حسین شاہ (۱۴۹۳ء –
۱۵۱۸ء) اور اس کے بیٹے نصیر الدین نصرت شاہ
(۱۵۱۸ء – ۱۵۳۳ء) کو بڑی ہر دل عزیزی حاصل ہوئی
انھوں نے فلاحِ عامّہ کے اور کاموں کے علاوہ بنگلہ کو جو وہاں
کے ہندو مسلمانوں کی مشترک زبان تھی بہت فروغ دیا اور اسے
سنسکرت کے ترجموں سے مالا مال کر دیا۔ حسین شاہ کے حکم سے
مالادھر واسو نے بھگوت گیتا کا ترجمہ بنگلہ میں کیا۔ نصرت شاہ
نے مہابھارت کا ترجمہ کرایا۔ رامائن کا ترجمہ کرتی واس سے
کرانے کا محرک بھی کوئی مسلمان حکمراں تھا۔

دکن کی ریاستوں میں مسلمان حکمرانوں اور ہندو رعایا کے
باہمی تعلقات میں اور بھی زیادہ گہرائی اور گرم جوشی نظر آتی ہے
بہمنی بادشاہت کے بانی کو اپنے برہمن رفیق گنگو کی کوششوں
سے تختِ شاہی نصیب ہوا تھا۔ اس نے گنگو کو اپنا وزیر

بنایا تھا اور اس سے اس درجہ محبت رکھتا تھا کہ اس کے نام کو اپنے نام کا جُز بنا کر حسن گنگو کہلایا۔ بہمنی بادشاہوں کے زمانے میں عام طور پر برہمن اور دوسرے ہندو سلطنت کے انتظام میں بہت کچھ دخل رکھتے تھے۔ بہمنی سلطنت کے کھنڈروں پر جو پانچ مسلم ریاستیں کھڑی ہوئیں ان سب نے خصوصاً گولکنڈہ اور بیجاپور کے حکمرانوں نے بہمنی بادشاہوں کی اس فراخ دلی اور بے تعصبی کی پالسی کو جاری رکھا۔ یہ لوگ دلیسی زبانوں کے قدردان تھے اور ان میں سے بعض مرہٹی اور دکھنی اردو کے اچھے شاعر تھے۔ اردو زبان بہمنی بادشاہوں اور ان کے ہندو مسلمان رفیقوں کے ساتھ دہلی سے دکن آئی تھی اور دکنی کہلاتی تھی۔ اس کو ادبی زبان بنانے کا سہرا در اصل حضرات صوفیہ کے سر ہے جنھوں نے اس میں نظم ونثر کی کتابیں لکھنی شروع کیں۔ لیکن بیجاپور اور گولکنڈہ کے درباروں نے اس کو فروغ دے کر ہندو مسلمانوں کے رشتۂ اتحاد کو مضبوط کرنے میں بہت مدد دی۔

ہندو مسلمانوں کی تفریق کو مٹا کر باہمی یک جہتی پیدا کرنے میں سب سے بڑا کارنامہ اس عہد میں کشمیر کے بادشاہ سلطان زین العابدین کا ہے۔ کشمیر سلطنتِ دہلی کے دائرہ اثر سے باہر رہا اس لئے اس کا ذکر ہندوستان کی عام تاریخ میں بہت کم

آتا ہے اور اُس کے اس عہد کے حالات سے ہمیں بہت کم واقفیت ہے۔ لیکن سلطان زین العابدین کا نام تاریخ اور تاریخ سے زیادہ روایات کے ذریعے سے جریدۂ عالم پر ثبت ہو کر بقائے دوام حاصل کر چکا ہے۔ وہ ہر لحاظ سے بہت بڑا بادشاہ تھا لیکن اُس کی سب سے بڑی صفت بے تعصبی اور رواداری تھی۔ جب وہ تخت پر بیٹھا (۱۴۲۰ء) تو کشمیر کے ہندو خصوصاً برہمن اس کے پیش رو سکندر کے ظلم سے تنگ آ کر بہت بڑی تعداد میں اپنا وطن چھوڑ کر باہر چلے گئے تھے۔ سلطان زین العابدین نے ان سب کو واپس بلایا اور ان کے ساتھ خلوص و محبت کا برتاؤ کر کے ان کے دلوں کو مسخر کر لیا۔ اُس سے پہلے بھی ہندوؤں کو سرکاری عہدے ملتے تھے لیکن اُس نے ہندو مسلمان کی تفریق کو بالکل ہٹا دیا۔ فارسی کو ہندوؤں میں عام رواج دیکر اس نے سارے کشمیر کی تہذیبی زبان ایک کر دی۔ اس کے حکم سے بہت سی سنسکرت کتابوں کے فارسی میں ترجمے کئے گئے تاکہ مسلمان ہندوؤں کے مذہب اور تہذیب سے واقف ہوں۔ موسیقی کا بھی وہ بہت بڑا قدردان تھا اور اس کے دربار میں دور دور سے اس فن کے اہلِ کمال ہندو مسلمان آ کر جمع ہو گئے تھے۔ یقین ہے کہ جب کشمیر کی اس عہد کی تہذیبی تاریخ پر پوری روشنی پڑے گی تو یہ ثابت ہو گا کہ

اکبر اعظم نے جو کام بہت بڑے پیمانے پر سارے ہندوستان کے لئے کیا اس کا ایک چھوٹا سا نمونہ اس سے سوا سو سال پہلے سلطان زین العابدین کشمیر میں دکھا چکا تھا۔

دسواں باب

ہندوستانی تہذیب کا پس منظر

مغلیہ سلطنت کا زمانۂ عروج (۱۵۲۶ - ۱۷۰۷)

جس سال ہندوستان میں قطب الدین ایبک نے سلطنتِ دہلی کی خودمختاری کا اعلان کیا اسی سال وسطِ ایشیا میں چنگیز خاں مغلوں کا خانِ اعظم منتخب ہوا (۱۲۰۶ء) اب تک جنگجو مغلوں کے سیلاب فتوحات کا رُخ مشرق میں چین یا شمال مغرب میں یورپ کی طرف تھا۔ چنگیز خاں نے اسے جنوب مغرب میں اسلامی ملکوں کی طرف موڑ دیا پہلے ہی حملے میں خوارزم کی ترکی سلطنت بیٹھ گئی۔ نصف صدی کے اندر بغداد کی عباسی خلافت کا خاتمہ ہو گیا۔ اور ایران اور عراق پر مغلوں کا جھنڈا لہرانے لگا۔ مغرب کی سمت اور آگے بڑھنے سے تو انھیں مصر کے شاہان مملیک کی زبردست قوت نے روک دیا۔ البتہ جنوب مغرب میں ہندوستان پران کے حملے شروع ہو گئے اور سلطنتِ دہلی کے سارے عہد میں تھوڑے بہت وقفوں کے بعد بار بار ہوتے رہے یہاں تک کہ ۱۳۹۹ء میں ان کے ترک سردار تیمور نے

دارالسلطنت دہلی تک ملک کا شمال مغربی حصہ فتح کرلیا اور سید خضر خاں کو اپنا باج گزار حکمراں بنا کر غنیمت سے مالامال سمرقند واپس گیا۔

ایک مدت تک تیمور کے خاندان میں کوئی ایسا اولوالعزم بادشاہ پیدا نہیں ہوا جو ہندوستان پر حملہ کرنے کی ہمت کرتا۔ پندرھویں صدی کے آخر میں اس خاندان کی ایک شاخ فرغانہ کی چھوٹی سی ریاست پر حکومت کر رہی تھی۔ ۱۴۹۴ء میں فرغانہ کا حکمران عمر شیخ مرزا دنیا سے رخصت ہوگیا اور اس کا لڑکا ظہیرالدین محمد بابر بارہ سال کی عمر میں تخت نشین ہوا۔ بابر کی رگوں میں دو زبردست فاتحوں کا خون تھا۔ باپ کی طرف سے اس کا سلسلہ نسب تیمور سے ملتا تھا اور ماں کی طرف سے چنگیز سے اس نے ان دونوں کے کارناموں کی یاد تازہ کردی۔

ابتدا میں بابر کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ سمرقند کا مالک بن جائے۔ چھ سال کے عرصے میں اس نے سمرقند کو فتح کیا مگر اس پر اپنا قبضہ نہ رکھ سکا۔ دوسری بار تو شیبانی خاں ازبک سے شکست کھا کر سمرقند کے ساتھ فرغانہ بھی کھو بیٹھا۔ اور چار برس تک بے یار و مددگار اِدھر اُدھر پھرتا رہا یہاں تک کہ ۱۵۰۴ء میں اس نے کابل کو فتح کر کے اپنا دارالحکومت بنایا۔ ۱۵۱۰ء میں جب ایران کے حکمران شاہ اسمٰعیل صفوی نے

شیبانی خاں کو شکست دے کر قتل کر دیا تو بابر شاہ اسمٰعیل کی مدد سے تیسری بار سمرقند پر قابض ہو گیا۔ مگر ازبکوں کی زبردست قوت نے اسے وہاں جمنے نہ دیا۔ آخر اس نے ترکستان کو فتح کرنے کا خیال ہی چھوڑ دیا اور کابل میں بیٹھ کر ہندوستان پر حملہ کرنے کی تیاریاں کرنے لگا۔ ہندوستان میں اس وقت افغانوں کی قبائلی ریاست آپس کے جھگڑوں کی وجہ سے بہت کمزور ہو گئی تھی۔ ابراہیم لودی کی سختیوں سے اس کے امرا بلکہ خود اس کے عزیز تنگ تھے۔ کسی بیرونی حملہ آور کے لئے ہندوستان کو فتح کرنے کا اس سے اچھا اور کوئی موقع نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ بابر نے سرحد اور پنجاب پر حملے شروع کر دیئے۔ اس کا چوتھا حملہ جیسا کہ آپ پہلے باب میں پڑھ چکے ہیں خود افغان امرا کی دعوت پر کیا گیا تھا۔ پانچویں حملے میں اس نے پانی پت کی جنگ میں ابراہیم لودی کو شکست دے کر قتل کر دیا اور دہلی پر قبضہ کر لیا۔ (۱۵۲۶ء)

بابر کے ساتھی چاہتے تھے کہ ہندوستان کی دولت سمیٹ کر اپنے وطن واپس جائیں۔ مگر اس کا حوصلہ اس سے کہیں زیادہ بلند تھا۔ اس نے اپنے ایک سردار خواجہ کلاں کو کابل اور غزنی کا حاکم بنا کر بھیج دیا اور خود آگے بڑھ قدم جما کر بقیہ ہندوستان کو فتح کرنے کی تدبیریں سوچنے لگا۔ اس کی مدمقابل اس وقت

دو ہی قوتیں تھیں ایک تو افغان جن کی کم و بیش خود مختار ریاستیں بہار اور بنگال تک پھیلی ہوئی تھیں۔ دوسرے راجپوت جو مغلوں کو زیادہ خطرناک سمجھ کر ان غیر ملکیوں کے مقابلے میں افغانوں کا ساتھ دینے کو تیار تھے۔ چار برس کی مختصر مدت میں بابر نے ان دونوں کو شکست دی اور بنگال کے سوا پورے شمالی ہند پر اپنا تسلط بٹھا دیا۔ ۱۵۳۰ء میں اڑتالیس برس کی عمر میں بابر اپنے بیٹے ہمایوں کے لئے ایک وسیع سلطنت چھوڑ کر دنیا سے رخصت ہو گیا۔ ہمایوں علمی اور ادبی قابلیت شجاعت اور حوصلہ مندی میں بابر سے کم نہ تھا۔ مگر قوتِ ارادی اور قوتِ فیصلہ کی کمزوری تن آسانی کے شوق، مُروت کی افراط اور سیاست کی تفریط کی وجہ سے وہ مخالف قوتوں کے مقابلے کی تاب نہیں لا سکتا تھا۔ اس کے حریفوں میں خود اس کے حقیقی بھائی، اس کے ماتحت صوبہ دار، ہندو راجہ اور سب سے بڑھ کر افغان سردار تھے جن کے دماغ سے ابھی تک بادشاہی کی بو نہیں گئی تھی۔ افغان آپس کی نااتفاقی اور بابر کی غیر معمولی شخصیت اور اس کی حیرت انگیز جنگی قابلیت سے مغلوب ہو گئے تھے ورنہ مغلوں کی چھوٹی سی جماعت ان کے آگے کوئی چیز نہیں تھی۔ چنانچہ جب بابر دنیا سے اُٹھ گیا تو شیر خاں سوری نے افغانوں کو اکٹھا کر کے اتنی بڑی طاقت پیدا کر لی کہ مغلوں کا

اس کے سامنے ٹھہرنا دشوار ہوگیا اور ہمایوں کو ہندوستان چھوڑ کر افغانستان اور ایران کی خاک چھاننی پڑی لیکن شیر شاہ اور اس کے بیٹے اسلام شاہ کے قوی ہاتھوں کے ہٹتے ہی سوری ریاست کی کشتی ڈگمگانے لگی۔ افغانوں کی قبائلی روح جو کچھ دن کے لئے دب گئی تھی پھر اُبھر آئی اور ان کے آپس کے جھگڑوں سے فائدہ اُٹھا کر ہمایوں پھر ہندوستان واپس آگیا اور اس نے نئے سرے سے اپنی حکومت کی بنیاد رکھی (۱۵۵۵ء) اس کے دوسرے ہی سال وہ اتفاقاً اپنے کتب خانے کی سیڑھیوں سے گر کر مر گیا اور سلطنت مغلیہ کی اساس کو مستحکم کرنے کا کام اپنے تیرہ سال کے بیٹے اکبر کے لئے چھوڑ گیا۔

قبل اس کے کہ ہم اکبر اور اس کے جانشینوں کے عہد حکومت کا ایک مختصر سا خاکہ پیش کر کے ہندوستانی تہذیب کی نشو و نما کا پس منظر دکھائیں ہمیں اس بات کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے کہ یہ حملہ آور جو سولھویں صدی کے نصف اول میں ہندوستان میں داخل ہوئے، ان ترکوں سے جنھوں نے تیرھویں صدی کے شروع میں ہندوستان میں اپنی حکومت قائم کی بہت مختلف تھے۔ وہ اس کام کے لئے خاص طور پر موزوں تھے جو قدرت ان سے لینا چاہتی تھی کہ ہندوستان کی مختلف جماعتوں کو ایک مرکز پر جمع کر کے

ایک قومی ریاست قائم کریں اور مختلف تہذیبوں کی ترکیب و امتزاج سے ایک قومی تہذیب تعمیر کریں۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ جن ترکوں نے قطب الدین ایبک کے ساتھ ہندوستان کو فتح کیا تھا وہ محض جنگجو سپاہی تھے، فرماں روائی کا کوئی تجربہ نہیں رکھتے تھے۔ ان کی سادہ طبیعت نے اپنے عہد کی تورانی، ایرانی اور اسلامی تہذیب و سیاست کے گوناگوں عناصر کو بے تکلف قبول کیا اور ہندوستان کے مقامی رنگ سے بھی خالی نہیں رہی۔ لیکن ان مختلف رنگوں کے امتزاج سے ایک ہم آہنگ نقش بنانا ان کے بس کی بات نہیں تھی۔ بہ خلاف اس کے چغتائی خاندان ہندوستان آنے سے پہلے پشتہا پشت سے ملک گیری اور ملک داری کرتا چلا آیا تھا، اُس نے مغلوں اور ترکوں کی جفاکشی اور سخت کوشی میں ایرانیوں کی لطافت اور شائستگی اور اسلام کی روحانی گہرائی اور اخلاقی ضبط کی قلم لگا کر تہذیب کا ایک خوش نما اور جاندار درخت تیار کر لیا تھا۔ جب وہ ہندوستان کی زرخیز زمین میں آیا تو اپنے ساتھ اسلامی مغل تہذیب کی قیمتی پود اور اس سے زیادہ قیمتی چیز یعنی نخل بندی اور پیوند کاری کا تجربہ لے کر آیا۔ بابر اور ہمایوں کی شخصیتیں تہذیب کا عمدہ نمونہ تھیں۔ اگر ان کا عہدِ حکومت کچھ طویل ہوتا تو یقیناً یہ تہذیب کی تعمیرِ نو کا کام شروع

کر دیتے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ان دونوں کو مشکل سے مغلیہ سلطنت کا پودا نصب کرنے کا موقع مل سکا اس کی آبیاری اور پرداخت اکبر کے ہاتھوں ہوئی۔

۱۵۵۶ء میں خوردسال اکبر بیرم خاں کی ولایت میں پنجاب کا گورنر تھا۔ ہمایوں کی وفات کی خبر پہنچتے ہی کلانور کے مقام پر اس کی تخت نشینی کی ابتدائی رسم ادا ہوئی۔ لیکن اس کی تکمیل اس وقت ہوئی جب وہ افغان دعویدار سلطنت عدلی کے وزیر ہیمو کو شکست دے کر دہلی پر قابض ہو گیا۔ ابتدا میں اکبر کبھی اپنے اتالیق بیرم خاں اور کبھی اپنی دایہ ماہم اتکہ کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بنا رہا لیکن بہت جلد اس نے اپنے آپ کو ان دونوں کے اثر سے آزاد کر لیا۔ ۱۵۶۰ء میں بیرم خاں مارا گیا اور ۱۵۶۲ء میں ماہم اتکہ اپنے بیٹے کے غم میں جسے اکبر نے قتل کی سزا میں قتل کرا دیا تھا دنیا سے اٹھ گئی۔

بیس برس کی عمر میں نوجوان اکبر نے تن تنہا محض اس عقل سلیم کی روشنی میں جو خدا نے اسے عطا کی تھی ہندوستان میں ایک زبردست اور پائدار سلطنت قائم کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ یہ کام کچھ آسان نہ تھا۔ چغتائی، مغل، اور ایرانی جو بابر اور ہمایوں کے ساتھ ہندوستان آئے تھے ہندو مسلمان دونوں کی نظروں میں کھٹکتے تھے۔ خود ان تو وارددں میں آپس میں اتفاق نہ تھا۔

اکبر کو ان میں سے ہر گروہ کی یہاں تک کہ خود اپنے خاندان کی مخالفت کا سامنا کرنا تھا۔ اس میں شجاعت، حوصلہ مندی، سپہ گری اور سپہ سالاری کی قابلیت، تدبر، مصلحت اندیشی، مردم شناسی غرض وہ سب چیزیں موجود تھیں جو ایک بانی سلطنت میں ہونی چاہئیں۔ لیکن اگر ایک چیز نہ ہوتی تو وہ ایسے ناموافق حالات میں ہرگز اپنے مقصد کو حاصل نہیں کر سکتا تھا۔ یہ چیز جس نے اکبر کو اکبر بنادیا اس کی اپج، جدّت پسندی بدیع الخیالی تھی۔ وہ رسمی تعلیم سے بالکل کورا تھا لیکن اس میں تحقیق اور تجربہ کرنے کا اور اس سے فائدہ اُٹھانے کا مادّہ جو تعلیم کا اصل مقصد ہے، فطری طور پر موجود تھا۔ اس نے تاریخ کے مطالعے سے اپنے باپ ہمایوں کے اور خود اپنے ذاتی تجربے سے یہ اندازہ کیا کہ ریاست کی جتنی قسمیں اس کے علم میں تھیں ان میں سے کوئی موجودہ حالات میں ہندوستان کے اندر کامیاب نہیں ہو سکتی۔ اس کے تخیل نے ایک نئے طرز کی ریاست کا نقشہ پیش کیا" جو کسی ایک فرقے یا جماعت کی نہیں بلکہ سب فرقوں کی ہو، جس میں ہر مذہب وملت، ہر طبقے اور گروہ کے لوگوں کی بنیادی حیثیت اور بنیادی حقوق مساوی ہوں، جس میں ایک بادشاہ کی رعایا اور ایک ریاست کے شہری ہونے کا احساس سب کو ایک رشتے میں مربوط کر کے ایک قوم بنادے۔" ریاست کے اس تخیل کے

ساتھ ایک مشترک تہذیب کا تصور بھی وابستہ تھا جو مختلف تہذیبی عناصر کے امتزاج سے تعمیر کی جائے۔ ان دونوں خیالوں کو حقیقت کا جامہ پہنانے میں اکبر نے اپنی بقیہ عمر صرف کر دی۔
سب سے پہلے اس کو راجپوتوں سے نبٹنا تھا جو مسلمانوں کے آنے سے پہلے کل شمالی ہند کے مالک تھے اور اب بھی راجپوتانے کے وسیع خطے پر حکومت کر رہے تھے۔ یہی ہندوؤں کے سیاسی اور تہذیبی حوصلوں کے نمائندے تھے جن کو سلطنتِ دہلی کی قوت کبھی پست نہیں کر سکی۔ اکبر کی پالیسی یہ تھی کہ ان ریاستوں کو مٹانے کی بے سود کوشش کے بجائے جہاں تک ہو سکے ان سے دوستی اور عزیز داری کے تعلقات پیدا کر کے انھیں اپنا وفادار حلیف بنائے، لیکن اگر ان میں سے کوئی اس کے اقتدار اعلیٰ کو ماننے سے انکار کرے تو تلوار کے زور سے منوائے۔
پہلا قدم جو اس نے اٹھایا یہ تھا کہ امبر کے راجا بھارمل کی لڑکی سے شادی کی۔ امبر کے ولی عہد راجہ بھگوان داس اور اس کے منھ بولے بیٹے راجہ مان سنگھ جیسے سچے دوستوں اور قابل سپہ سالاروں کا ہاتھ آ جانا بجائے خود اکبر کے لئے ایک بہت بڑی نعمت تھی۔ اسی کے ساتھ ایک قدیم اور معزز راجپوت ریاست کی دوستی نے ہندوؤں کے دل میں اس کی جگہ پیدا کر دی۔ لیکن جب اس نے جاتریوں کا ٹیکس معاف

کردیا (۱۵۶۳ء) جزیہ منسوخ کردیا (۱۵۶۴ء) یہ فرمان جاری
لیا کہ ملک ہند کا کوئی باشندہ بلا تفریقِ مذہب و ملت غلام
نہیں بنایا جا سکتا اور ہندوؤں کو کثرت سے اعلیٰ عہدوں پر
مقرر کرنا شروع کر دیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ وہ محض ہندوؤں
کی معمولی تالیفِ قلوب نہیں کرنا چاہتا۔ بلکہ انھیں بنیادی طور
پر ریاست کے اندر وہی حیثیت اور حقوق دینا چاہتا ہے جو
مسلمانوں کو حاصل ہیں۔

غرض اکبر نے میواڑ کو جنگ میں شکست دے کر، بوندی
سے صلح کر کے، جیسلمیر اور بیکانیر سے رشتہ داری کے
تعلقات پیدا کر کے تقریباً کل راجپوتانے کو اور اس کے ساتھ
اپنی ہندو رعایا کے دلوں کو مسخر کر لیا۔ صرف ایک میواڑ کا
بہادر رانا پرتاب سنگھ یا اس کا بیٹا امر سنگھ تھا جس نے اپنی
ریاست کو برباد ہو جانے دیا مگر اکبر کے آگے سر نہیں جھکایا۔
اپنے عزیزوں اور اپنے صوبہ داروں مثلاً جونپور کے
حاکم خان زماں، علی قلی خاں کی بغاوتوں کو فرو کرنے، وسط
ہند کی ہندو ریاستوں کو فتح کرنے اور خود مختار مسلمان حکمرانوں
کو مغلوب کرنے میں اکبر کو اتنی دقت پیش نہیں آئی۔ مالوہ پہلے
ہی اس کے قبضہ میں تھا۔ ۱۵۷۲ء اور ۱۵۷۵ء کے درمیان
اس نے گجرات اور بنگال کی وسیع ریاستوں کو فتح کر لیا اور

تقریباً پورے شمالی ہند پر اس کا جھنڈا لہرانے لگا۔

فتوحات کے ساتھ ساتھ اکبر نظم و نسق کی اصلاح کا کام انجام دیتا رہا۔ اس بارے میں بھی اس نے سلطنتِ دہلی کے حکمرانوں خصوصاً شیر شاہ کے تجربات سے پورا فائدہ اُٹھایا۔ سب سے بڑی تبدیلی اس نے یہ کی کہ جاگیری نظام کو جس کی وجہ سے بادشاہ کی مرکزی قوت کمزور رہتی تھی بالکل منسوخ کردیا اور کل اراضی کو براہِ راست سلطنت کے تصرف میں لے لیا۔ مالگزاری کا بندوبست اس اُصول پر کیا گیا جو کم و بیش آج تک جاری ہے۔ فوج کی نئی تنظیم منصب داری کے طریقے پر ہوئی۔ پولیس اور عدالت، خانگی، سائر، خزانہ، سکہ سازی، اوزان، پیمانے غرض ہر شعبے کی تہذیب اور اصلاح کی گئی۔ معاشرتی اصلاح کی طرف بادشاہ نے خاص توجہ کی۔ ستی کی قبیح رسم اور بچپن کی شادی کو روکنے میں اس نے بڑی سختی سے کام لیا اور اس معاملے میں ہندوؤں کے جذبات کی کوئی پروانہ کی۔ اگر ہندوؤں کو اس کی بے تعصبی اور نیک نیتی پر پورا بھروسا نہ ہوتا تو شاید ان اصلاحات کو وہ اپنے مذہب میں مداخلت سمجھ کر عام بغاوت کردیتے۔ بغاوت کی کوشش اگر ہوئی تو کچھ مسلمانوں کی طرف سے جنھوں نے اکبر پر الحاد کا الزام لگایا اور اس کے سوتیلے بھائی مرزا حکیم کو کابل سے

ہندوستان بلایا کہ اکبر کو تخت سے اُتار کر خود بادشاہ ہوجائے
یہ کوشش قطعًا ناکام رہی حکیم کابل واپس گیا اور جب اکبر کی
فوج نے وہاں اس کا پیچھا کیا تو اس نے بلا شرط اطاعت قبول
کرلی۔

اکبر کے مذہب اور اس کی مذہبی پالسی کے بارے میں
ان یسوعی پادریوں کے بیانات کی وجہ سے جو اس زمانے
میں ہندوستان آئے تھے اور کچھ اور وجوہ سے لوگوں کو
بہت کچھ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے اس لئے اس پر نظر ڈالنی ضروری
ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اکبر کی طبیعت میں بچپن سے بہت گہری
مذہبیت رچی ہوئی تھی جس میں اصلی رنگ تصوف کا تھا۔ مدتوں
تک اس کا پابندی سے ہر سال خواجہ معین الدین چشتی اور دوسرے
بزرگوں سے دلی عقیدت رکھنا ریاضت، چلّہ کشی اور ترک
حیوانات کرنا اس بات کا ایسا بین ثبوت ہے جسے کوئی رد
نہیں کرسکتا۔ یہ بھی یقینی ہے کہ ابتدا میں وہ شریعت کا سختی سے
پابند تھا اور علمارِ دین کا اتنا ہی احترام کرتا تھا جتنا اولیاء اللہ کا
لیکن جوں جوں وہ مختلف وجوہ سے علماء سے بدظن ہوتا گیا اس کی
طبیعت رسمی مذہب کی طرف سے بھی ہٹتی گئی۔ پھر بھی یہ ہرگز
نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے اسلام کو ترک کردیا یا اس کے حقیقی
مذہبی احساس میں کوئی کمی ہوئی۔ علما سے اکبر کے تصادم کی

سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ ان کی تنگ نظری اور سخت گیری اس کی طبیعت کے بھی خلاف تھی اور اس کی پالیسی کے بھی۔ صوفی منش اکبر کی وسعت قلب اور رواداری اس بات کو برداشت نہیں کر سکتی تھی کہ محض اختلاف عقائد کی وجہ سے علما شیخ مبارک جیسے عالم اور متقی کی زندگی دشوار کر دیں۔ پھر یہ مذہبی تشدد قومی ریاست کے اس تصور کے ساتھ کس طرح نہیں کھپ سکتا تھا جس پر اکبر سلطنت مغلیہ کی بنیاد رکھنا چاہتا تھا۔ اسی کے ساتھ جب اس نے ان علما کی اخلاقی زندگی پر نظر ڈالی اور یہ دیکھا کہ ان کی طمع اور بد دیانتی انتہا کو پہنچی ہوئی ہے اور وہ ایک دوسرے سے حسد کرنے اور ایک دوسرے کے خلاف سازشیں کرنے میں معمولی درباریوں سے بھی بڑھے ہوئے ہیں تو اس کو ان سے نفرت ہو گئی۔ اس نفرت کو شیخ مبارک اور ان کے دونوں بیٹوں فیضی اور ابوالفضل نے اور بھڑکایا۔ فیضی کو ۱۵۶۸ء میں اکبر کے دربار میں شاعر کی حیثیت سے رسائی حاصل ہوئی تھی رفتہ رفتہ اس نے اپنے باپ اور اپنے کم سن بھائی ابوالفضل کو بھی وہاں پہنچا دیا۔

اکبر ان تینوں سے بہت خوش تھا لیکن نوجوان ابوالفضل نے تو اپنی غیر معمولی ذہانت و قابلیت کا موقع شناسی، مزاج دانی اور لطیف خوشامد سے بادشاہ کو ایسا مسخر کر لیا کہ وہ

اسی کا کلمہ پڑھنے لگا۔ ابوالفضل اپنے باپ اور بھائی کی طرح
فلسفی مشرب آزاد خیال آدمی واقع ہوا تھا۔ اس نے بادشاہ کی
متصوفانہ آزاد خیالی کو فلسفیانہ آزاد خیالی کا رنگ دینے کی کوشش
کی اور ایک حد تک کامیاب ہوا۔

۱۵۷۵ء اکبر نے فتح پور سیکری میں جو اس نے آگرے کے
قریب آباد کیا تھا ایک عمارت عبادت خانے کے نام سے تعمیر
کی تاکہ مسلمان امرا، علما و مشائخ اور دوسرے مذاہب کے لوگ
ایک جگہ جمع ہو کر مذہبی مسائل پر آزادی سے بحث کر سکیں۔ ان
صحبتوں میں بادشاہ کو درباری علما کے علم کی سطحیت اور اخلاق
کی پستی کا پورا اندازہ کرنے کا موقع ملا۔ ابوالفضل اس مجلس کا روحِ
رواں تھا اور چونکہ اس کے دل میں ان تکلیفوں کی یاد جو خود
اس کو اس کے باپ اور بھائی کو ان علما کے ہاتھوں اٹھانی
پڑی تھیں کانٹے کی طرح کھٹکتی رہتی تھی اس لئے اس کی سرگرمیوں
کا محرک جذبۂ تحقیق سے زیادہ جذبۂ انتقام تھا اور وہ اپنے
حریفوں کو زک دینے اور ان کی ہنسی اڑانے کا کوئی موقع ہاتھ
سے نہیں دیتا تھا۔ غرض اکبر کچھ تو اپنی طبیعت اور مصلحت کے
تقاضے اور کچھ ابوالفضل کے اکسانے سے علما سے اتنا بیزار
ہوا کہ اس نے ان کے اثر اور اقتدار کو ختم کر دینے کا تہیہ کر لیا
اس نے ایک محضر تیار کرایا جس کا مضمون یہ تھا اکبر بادشاہ

امام عادل ہے، کل مذہبی معاملات کا آخری فیصلہ اسی کی رائے سے ہوگا اور اس کا ہر حکم واجب التعمیل ہوگا بہ شرطیکہ قرآن کے مطابق ہو اور ملّت کے لئے مفید ہو۔ سب علما نے چپ چاپ اس محضر پر دستخط کر دیے جو گویا خود ان کا پروانہ موت تھا۔ اس کے بعد اکبر نے علما اور مشائخ کے بے شمار وظائف کا جائزہ لے کر اکثر وظائف موقوف کر دیئے اور شیخ عبد النبی اور مخدوم الملک کو حاجیوں کے انتظام کے بہانے مکہ معظمہ بھیج دیا۔ اس طرح علما کا زور ہمیشہ کے لئے ٹوٹ گیا۔ اور بادشاہ کو اس کا اندیشہ نہیں رہا کہ وہ مذہب کے نام سے سلطنت کی پالسی میں مداخلت کریں گے۔

ظاہر ہے کہ علما کا طبقہ اکبر کے اس طرزِ عمل سے نہایت برافروختہ ہوا۔ لیکن عام مسلمانوں کو اس سے کوئی شکایت نہیں ہو سکتی تھی اس لئے کہ ایک مسلم بادشاہ کا نائب خلیفہ یا خلیفہ ہونے کا دعوے کرنا کوئی نئی بات نہیں تھی۔ لیکن چند سال بعد بعض وجوہ سے بہت سے مسلمان اکبر سے بدظن ہو گئے اور یہ سمجھنے لگے کہ خود اس کا عقیدہ صحیح نہیں اور وہ امام عادل کے منصب کا بیجا استعمال کر کے ان کے عقائد و اعمال میں مداخلت کرنا چاہتا ہے۔

اس کی ابتدا ۱۵۸۲ء سے ہوئی جب رسول اللہ کی ہجرت

کو ۹۹۰ سال اور اسلام کے آغاز کو ہزار سال پورے ہو چکے تھے اس زمانے میں یہ عام خیال تھا کہ اسلام میں بہت بڑی تجدید کا وقت آگیا ہے۔ ایسے وقت میں اگر کوئی مذہبی تحریک اُٹھ کھڑی ہوتی اور سلطنت کی مخالفت کا رنگ اختیار کرتی تو بہت خطرناک ثابت ہو سکتی تھی۔ بعض مورخوں کے نزدیک محض اس کی پیش بندی کے طور پر اکبر نے خود اپنی طرف سے ایک مذہبی تجدید کی تحریک شروع کر دی اور اس کا نام توحید الٰہی رکھا۔ بعض کا خیال ہے اس میں اور بھی زیادہ گہری سیاسی مصلحت پنہاں تھی کہ سلطنت کی بنیاد ایک ایسے مذہب کی بُنیاد پر استوار کر دی جائے جس کا مرکز بادشاہ کی ذات ہو اور جو سب ہندوستانیوں کو ایک روحانی رشتے میں مربوط کر دے۔ بعض کہتے ہیں کہ سیاسی مصالح کے علاوہ یوں بھی اکبر کو یہ احساس تھا کہ وہ دنیا کو ایک نئے مذہب کی دعوت دینے کے لئے پیدا ہوا ہے۔ غالباً اس تحریک کے شروع کرتے وقت اکبر کے دل میں ایک صوفی کی وسعت مشرب، ایک سطحی فلسفی کی انتخابیت، ایک مدبّر کی مصلحت اندیشی اور ایک بادشاہ کی خود پسندی، غرض مختلف محرکات کار فرما تھے۔ اور یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ کون سا محرک سب سے قوی تھا۔ لیکن دو باتیں صاف ظاہر ہیں ایک یہ کہ اکبر نے کوئی نیا مذہب نہیں بلکہ محض ایک روحانی حلقہ قائم کیا تھا جس

میں ہر عقیدے کے لوگ شامل ہو سکتے تھے چنانچہ اُس کا نام دینِ الٰہی نہیں بلکہ توحیدِ الٰہی مشہور تھا۔ دوسرے یہ کہ اس نے لوگوں کو اس میں شامل کرنے کے لئے کسی قسم کے دباؤ سے کام لینا تو درکنار یوں بھی کوئی غیر معمولی کوشش نہیں کی ورنہ اس کے ارکان کی تعداد ڈیڑھ درجن آدمیوں تک محدود نہ رہتی۔ توحیدِ الٰہی کے اُصول وعقائد اور نظم و ضبط کے متعلق واضح اور مفصل معلومات اس عہد کی تاریخوں سے حاصل نہیں ہوتی۔ صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ جو شخص اس جماعت میں داخل ہوتا تھا وہ اکبر کو اپنا روحانی پیشوا تسلیم کرتا تھا اور اس بات کا عہد کرتا تھا کہ وہ بادشاہ کی خدمت اور اطاعت میں جان، مال، عزت آبرو دین و ایمان قربان کرنے کو تیار رہے۔ ایشیائی بادشاہوں کے دربار میں ہر زمانے میں ایسے لوگ موجود رہے ہیں جو دل سے یا محض خوشامد میں اس طرح کی عقیدت کا اظہار کرتے تھے۔ یہاں نئی بات یہ تھی کہ اسے ایک منظم تحریک کی شکل دینے کی کوشش کی گئی۔ اگر ہم اسے خوشامدی درباریوں کی ایک جماعت سے زیادہ اہمیت دیں تو زیادہ سے زیادہ ایک لادینی سیاسی حلقہ کہہ سکتے ہیں جس نے مذہب پرست ہندوستانیوں کو اپنی طرف کھینچنے کے لئے باطنی مذہبی رنگ اختیار کر لیا۔ یہ بات کہ عام طور پر لوگ توحیدِ الٰہی کو کوئی مذہب نہیں مانتے تھے اس روایت سے ظاہر ہوتی ہے کہ

جب اکبر نے راجہ مان سنگھ سے اشارۃً مریدوں کے حلقے میں داخل ہونے کو کہا تو راجا نے جواب دیا کہ میری جان نثاری کسی ثبوت کی محتاج نہیں۔ اب رہا مذہب سو میں اگر آبائی ہندو مذہب کو چھوڑ دوں تو اسلام کو اختیار کر سکتا ہوں۔ ان دو کے علاوہ کوئی تیسرا مذہب میرے علم میں نہیں۔ اکبر یہ سن کر خاموش ہو گیا اور اس نے پھر کبھی یہ ذکر نہیں چھیڑا۔

ہر چند اکبر نے کسی کو اپنے نئے حلقے میں داخل ہونے پر مجبور نہیں کیا تاہم مسلمانوں میں اس وجہ سے کہ بظاہر بادشاہ کے عقائد و اعمال پر ہندوؤں اور آتش پرستوں کا رنگ چڑھ گیا تھا بددلی ضرور پیدا ہوئی۔ توحید الٰہی کی تاسیس کے ساتھ ساتھ اس نے بعض اور جدتیں کیں جن کا اثر عام لوگوں پر پڑتا تھا اور جن سے مسلمانوں کے جذبات کو سخت صدمہ پہنچا۔ مثلاً سنہ ہجری کی جگہ جو ایک ہزار سال سے دنیا کے مسلمانوں میں مقبول تھا سنہ الٰہی کا رواج۔ وہ ناراضگی جو مسلمانوں کے دلوں میں اکبر کی طرف سے پیدا ہوئی تھی اتنی عام اور اتنی شدید نہیں تھی کہ کسی شورش کی شکل میں ظاہر ہوتی۔ چند سال پہلے جو کوشش ہوئی تھی کہ اکبر پر الحاد کا الزام لگا کر مسلمانوں کو بغاوت پر ابھارا جائے اور اکبر کی جگہ مرزا حکیم کو بادشاہ بنایا جائے، اس کا انجام لوگ

دیکھ چکے تھے اس لئے کسی کو سر اُٹھانے کی ہمت نہیں ہوئی۔
لیکن پھر بھی اندر ہی اندر اکبر کی مذہبی بدعتوں کے خلاف ایک
ہلکی سی آگ سلگتی رہی جو اورنگ زیب کے زمانے میں ہوا دینے
سے بھڑک اُٹھی۔

اکبر کی مذہبی پالسی کی بحث کسی قدر طویل ہوگئی لیکن چونکہ
عموماً لوگ اس پر تنقید کرنے میں افراط و تفریط سے کام لیتے
ہیں اور اسے سلطنتِ مغلیہ اور ہندوستانی تہذیب دونوں
کی نشو و نما کے لئے بے حد مفید یا بے حد مضر قرار دیتے ہیں
اس لئے صورت حال کو واضح کرنے کے لئے یہ بحث چھیڑنی
پڑی۔ وہ حضرات بھی جو "دینِ الٰہی" اور اس کے متعلقات کو
ایک فتنہ عظیم سمجھتے ہیں اور وہ بھی جو اسے اکبر کے ذہن کا ایک
قابلِ فخر کارنامہ جانتے ہیں اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ یہ ایک
نیا مذہب تھا جس پر اکبر نے اپنی تہذیبی اور سیاسی پالسی کی بنیاد
رکھی تھی۔ حالانکہ حقیقت میں نہ یہ کوئی مستقل مذہب تھا اور نہ
اکبر کی پالسی کا کوئی اہم جز۔ اکبر کا ہندوستانی تہذیب اور
ہندوستانی قومی ریاست کا تصور اس سے بہت پہلے نہ
صرف وجود میں آچکا تھا بلکہ عملی جامہ پہن چکا تھا اور اس تصور
کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ ریاست پر رکھی گئی تھی اور ریاست
کے لئے سب مذاہب کے ساتھ کامل رواداری برتنا

ضروری قرار دیا گیا تھا۔ توحید الٰہی کا حلقہ جس کا نام اکبر کے مخالفوں
نے دین الٰہی رکھ دیا۔ اکبر کا ایک ذاتی اور عارضی شوق تھا جس
سے حقیقت میں اس کی رواداری کی پالیسی میں خلل پڑا اور اس
کی ہر دلعزیزی کو نقصان پہنچا اگرچہ اتنا نہیں جتنا اس کے مخالف
کہتے ہیں۔ اکبر کا حقیقی کارنامہ جس نے صدیوں بعد ہندوستان
میں سیاسی اور تہذیبی وحدت کی بنا ڈالی۔ مذہب کے میدان
میں نہیں بلکہ تدبیر و تدبر، نظم و نسق، معیشت و معاشرت اور
فنونِ لطیفہ کے میدان میں نظر آتا ہے جس کا ذکر ہم آئندہ باب
میں ہندوستانی تہذیب کے مختلف شعبوں کا جائزہ لینے
وقت کریں گے۔ یہاں تو ہمیں اس تہذیب کے پس منظر
کے طور پر سلطنت مغلیہ کے زمانہ عروج کی سیاسی تاریخ کا
ایک مختصر سا خاکہ پیش کرنا ہے۔ اکبر نے اپنے بھائی مرزا حکیم
کی بغاوت فرو کر کے اُسے اطاعت پر مجبور کر دیا تھا پھر بھی
کچھ عرصے سے اسے یہ محسوس ہو رہا تھا کہ اس کی سلطنت
کا شمال مغربی حصہ خطرے میں ہے۔ ترکستان میں ایک بہادر
اور من چلا سردار عبد اللہ خاں ازبک پیدا ہوا تھا جس نے
بدخشاں پر قبضہ کر لیا تھا اور کابل اور ہندوستان کی فتح کا
خواب دیکھ رہا تھا۔ سوات کے علاقے میں ایک شخص پیر
روشنائی نے مہدویت کا دعوےٰ کر کے سرحدی قبائل کو

اپنا معتقد بنا لیا تھا اور صوبہ سرحد کے مغل حاکموں کو بہت
دق کیا تھا۔ اس کے انتقال کے بعد اس کے بیٹے جلالا نے
شورش برپا کر رکھی تھی۔ ان حالات میں جب ۱۵۸۵ء میں مرزا حکیم
کے مرنے کی خبر آئی تو اکبر فوراً آگرے سے لاہور پہنچا تاکہ کابل
کی حکومت کا اور سرحد کی حفاظت کا انتظام کرے۔ کنور مان سنگھ
کو کابل کا گورنر بنا کر روانہ کیا گیا اور زین خاں، حکیم ابوالفتح اور
بیربل روشنائیوں کی سرکوبی کے لئے سوات بھیجے گئے۔ سرکش
سرداروں نے تو فوراً اطاعت قبول کر لی مگر سوات میں شاہی
فوج کو ابتدائی کامیابیوں کے بعد سخت شکست ہوئی جس میں
بیربل کام آیا۔ اکبر کو بیربل کی موت کا اتنا شدید صدمہ ہوا
جیسے اس کا حقیقی بھائی مر گیا ہو۔ آخر ۱۵۸۶ء میں ٹوڈرمل اور
مان سنگھ نے روشنائیوں کا زور توڑا۔

اب اکبر کو اپنی سلطنت کی حفاظت کی طرف سے اطمینان
ہوا تو اس کی توسیع کی فکر پیدا ہوئی۔ ظاہر ہے کہ ہندوستانی
قومیت اور قومی ریاست کی تعمیر کا منصوبہ اسی وقت پورا
ہو سکتا تھا جب کل ہندوستان ایک مرکزی قوت کے ماتحت
ہو۔ اکبر نے یہ فیصلہ کیا کہ کچھ عرصے تک لاہور میں مستقل قیام
کر کے شمال مغربی اور مغربی ہندوستان کی تسخیر کا کام مکمل
کر لے۔ شاہی فوج آزمودہ کار اور معتمد سرداروں کے ماتحت

مختلف مہمات پر بھیجی جاتی تھی اور خود اکبر لاہور میں بیٹھ کر جنگی کارروائیوں کی نگرانی کرتا تھا۔ ۱۵۸۶ء میں کشمیر ۱۵۹۰ء میں سندھ اور تھوڑے دن بعد کچھ اور کاٹھیاوار فتح ہو گئے۔ ادھر مان سنگھ نے جو اپنے باپ راجہ بھگوان داس کے مرنے کے بعد راجہ کا خطاب دے کر بنگال کا صوبہ دار بنا دیا گیا تھا ۱۵۹۲ء میں اڑیسہ پر قبضہ کر لیا۔ ۱۵۹۵ء میں قندھار اور بلوچستان کا الحاق کر کے ہندوستان کی سرحد کو اور مضبوط بنا لیا گیا۔

جب اکبر ان مفتوحہ علاقوں کا معقول انتظام کر چکا اور ۱۵۹۸ء میں عبداللہ خاں ازبک کے مرنے کے بعد شمال مغرب کی طرف سے کوئی خطرہ باقی نہیں رہا تو لاہور میں اکبر کے قیام کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ ادھر یہ خبر آئی کہ شاہزادہ سلیم نے جسے بادشاہ نے اجمیر کا گورنر بنایا تھا بغاوت کر دی ہے اور الہ آباد پر قبضہ کر لیا ہے۔ اکبر اس نئے خطرے کا بندوبست کرنے کے لئے تیزی سے لاہور سے آگرے پہنچا۔ پہلے اس نے سلیم کو نرمی اور محبت سے فہمائش کی کہ اپنے باغیانہ ارادوں سے باز آئے لیکن جب اس پر کچھ اثر نہ ہوا اور وہ ایک بڑی فوج کے ساتھ آگرے کی طرف بڑھنے لگا تو اکبر نے سختی سے کام لینے کی دھمکی دی۔ سلیم ڈر گیا اور اس نے آگرے آ کر اپنے قصور کی معافی مانگی۔ اکبر نے اس سے نہایت

محبت کا برتاؤ کیا اسے بنگال اور اڑیسہ کا حاکم مقرر کر دیا اور
بظاہر باپ بیٹوں میں صلح ہو گئی - لاہور کے قیام کے زمانے میں
اکبر نے یہ سن کر کہ دکن کی مسلمان ریاستیں آپس میں لڑ رہی ہیں
جس سے پرتگالیوں کو مغربی ساحل کی بندرگاہوں پر قبضہ کرنے
کا موقع مل گیا ہے دکن کو فتح کرنے کا ارادہ کر لیا تھا اور شاہی
فوج احمد نگر کو فتح کرنے کے لئے بھیج دی گئی تھی - اس طرح فتح
دکن کی پالیسی جسے سلطنت مغلیہ کے زوال کا ایک بڑا سبب سمجھا
جاتا ہے اور جس کا ذمہ دار عموماً اورنگ زیب کو قرار دیا جاتا ہے
حقیقت میں اکبر نے شروع کی تھی - دکن کی مایۂ ناز بیٹی چاند بی بی
کی بہادری کی بدولت مغل حملہ آور اب تک احمد نگر پر قبضہ کرنے
میں کامیاب نہیں ہوئے تھے - آخر خود اکبر کو اس مہم پر جانا
پڑا اور ۱۵۹۹ء میں احمد نگر نے اطاعت قبول کر لی - اگلے سال
اسیر گڈھ اور خاندیس کو لے کر اکبر نے دکن کے خاصے بڑے
حصے کو سلطنت مغلیہ میں شامل کر لیا -

اکبر کے عہدِ حکومت کے آخری چند سال میں خانگی مصائب
نے اس کی زندگی کو تلخ کر دیا تھا - اس کے عزیز دوست بیربل
راجہ ٹوڈرمل، بھگوان داس مر چکے تھے - اس کے دو بیٹے عین
جوانی میں داغِ جدائی دے چکے تھے - اس کے سب سے پیارے
بیٹے اور ولی عہد سلیم کی سرکشی، عیاشی اور متلون مزاجی اس

کے لئے سوہان روح بن گئی تھی خصوصاً اس وجہ سے کہ وہ زبردست
سلطنت جسے اکبر نے اپنے زور بازو سے فتح کیا تھا، وہ قومی
ریاست جسے اس نے اپنے خون جگر سے تعمیر کیا تھا سلیم کے ہاتھ
میں جا رہی تھی۔ سب سے بڑا چرکا سلیم نے باپ کے دل پر یہ
لگایا کہ ابوالفضل کو قتل کرا دیا۔ اکبر کا ایک ہی گہرا دوست اور
محرم راز باقی تھا وہ بھی نہیں رہا۔ انھیں غموں اور فکروں میں
گھل گھل کر یہ بادشاہ جو اپنے ہم عصروں ایران کے شاہ
عباس، انگلستان کی ایلزبیتھ اور فرانس کے ہنری چہارم سے
ہر اعتبار سے بہت بڑا تھا ۱۶۰۵ء میں دنیا سے رخصت
ہو گیا۔

وہی شہزادہ سلیم جس کی طرف سے اکبر کو طرح طرح کے
اندیشے تھے جہانگیر کے لقب سے سلطنت مغلیہ کا وارث ہوا۔
حکومت کے ابتدائی چند سال میں متلون مزاجی اور وحشیانہ
سختی کو دیکھ کر یہ خیال ہو سکتا تھا کہ اکبر کے اندیشے بجا تھے
اور جہانگیر اس عظیم الشان ریاست کا بوجھ نہیں سنبھال سکے گا۔
ایک طرف اس نے اس ناراضگی کو دور کرنے کے لئے جو اکبر کی
مذہبی پالیسی کی طرف سے مسلمانوں میں پیدا ہو گئی تھی اسلام کی
حمایت کے لمبے چوڑے وعدے کئے دوسری طرف یسوعی
پادریوں کی طرف اس قدر جھک گیا کہ معلوم ہوتا تھا عیسائی

ہو گیا ہے یا ہونے والا ہے۔ پھر جب ایک انگریز جہاں گرد جو کپتان ہاکنس کہلاتا تھا اس کے دربار میں پہنچ کر اس کا منظورِ نظر بن گیا تو یسوعیوں کی کمان اُتر گئی اور انگریزوں کا زور بڑھ گیا۔ اپنے بیٹے شاہزادہ خسرو کی بغاوت کو کچلنے میں اس نے بڑی بے دردی سے کام لیا۔ اس کے طرف داروں کو جن میں گرو ارجن بھی شامل تھے چُن چُن کر قتل کر دیا اور خود شہزادے کی آنکھوں میں سلائیاں پھروا کر قید میں ڈال دیا جہاں وہ ۱۶۲۲ء میں مار ڈالا گیا۔

۱۶۱۱ء میں جہانگیر کی شادی نور جہاں سے ہوئی جس سے اس کی زندگی بہت کچھ سنبھل گئی۔ اس کی کمزور طبیعت جو ہمیشہ دوسروں کا اثر قبول کرتی تھی نور جہاں کی زبردست شخصیت سے اتنی متاثر ہوئی کہ اس کے رنگ میں رنگ گئی۔ اس کی عشرت پسندی دائرۂ اعتدال میں آ گئی۔ منصف مزاجی۔ روا داری، اور علوم و فنون کی قدر دانی کے جوہر جو اس کے اندر ہمیشہ سے موجود تھے اور چمک اُٹھے۔ اس نے فنونِ لطیفہ خصوصاً مصوری کی جو قدر دانی کی اس کا ذکر آگے آئے گا۔ جہانگیر کو فتوحات کا شوق نہیں تھا۔ اس کے سوا اور سب باتوں میں وہ اکبر کی مقرر کی ہوئی سیاسی پالیسی پر چلتا رہا۔ راجپوتوں سے وہ دوستانہ تعلقات جو اکبر کے

زمانے میں قائم ہوئے تھے بدستور قائم رہے۔ وہ خود آدھا راجپوت تھا اس لئے اس نازک مزاج اور غیور قوم سے نبٹنے کے گر خوب جانتا تھا۔ چنانچہ اس نے میواڑ کو جسے بہادر رانا پرتاب کے بعد اس کا بہادر بیٹا امرسنگھ اب تک مغلوں کے حملے سے بچاتا رہا تھا مصالحانہ طرز عمل سے مسخر کر لیا۔ رانا نے سلطنت مغلیہ کے اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کر لیا اور اپنے بیٹے کرن کو دربار شاہی میں بھیج دیا۔ (۱۶۱۴ء)

جہانگیر کے دربار کا ایک اہم واقعہ ۱۶۱۵ء میں انگلستان کے سفیر سر ٹامس رو کا اس کے دربار میں آنا ہے۔ وہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے لئے جو حال ہی میں قائم ہوئی تھی تجارتی مراعات لینے کی غرض سے آیا تھا۔ جہانگیر نے یہ مراعات منظور کر لیں اور سورت میں ایک فیکٹری کھولنے کی اجازت دے دی۔ سر ٹامس رو نے ہندوستان کے جو حالات لکھے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حکمت عملی اور تجارت میں کتنا ہی ماہر کیوں نہ ہو مگر ہندوستان کی اجنبی اور پیچیدہ تہذیب کو سمجھنا اس بیچارے کے بس کی بات نہیں تھی۔

جہانگیر کی آخری عمر بھی خانگی جھگڑوں میں کٹی۔ اس نے اکبر کے مقابلے میں بغاوت کر کے جو مثال قائم کی تھی اس کی تقلید اس کے بیٹے خرم نے بھی کی لیکن اگر واقعات پر نظر

ڈالی جائے تو غالباً وہ جہانگیر سے زیادہ حق بجانب قرار پائے گا
خرم جہانگیر کے بیٹوں میں سب سے زیادہ قابل تھا۔ وہ ایک
قابل اور بیدار مغز حاکم، بہادر سپاہی اور ماہر سپہ سالار تھا۔
اسے جہانگیر نے دکن کا صوبہ دار مقرر کیا تھا۔ خرم نے احمد نگر کو
جس نے ملک عنبر جیسے قابل مدبر کی کوششوں سے بڑی ترقی
کی تھی اور سلطنت مغلیہ سے آزادی حاصل کر لی تھی دوبارہ
اطاعت پر مجبور کر دیا۔ اس کا خسر آصف خاں نور جہاں کا
بھائی چاہتا تھا کہ خرم ولی عہد سلطنت بنے۔ نور جہاں بھی
ابتدا میں اس تجویز کی حامی تھی مگر آگے چل کر سخت مخالف
ہو گئی۔ اس نے اپنی بیٹی کو جو اس کے پہلے شوہر شیر افگن سے
تھی شہزادے شہریار سے بیاہ دیا اور شہریار کی ولی عہدی
کے لئے کوشش کرنے لگی۔ دکن کی کامیابیوں کی وجہ سے
خرم کا اثر اور رسوخ اور بڑھ گیا تھا اس لئے نور جہاں نے
یہ تدبیر سوچی کہ خرم قندھار کی مدافعت کے لئے، جس کا ایرانیوں
نے محاصرہ کر رکھا تھا، بھیج دیا جائے۔ اور اس عرصے میں جوڑ
توڑ کر کے شہریار کو ولی عہد بنا دیا جائے۔ خرم نہایت ہوشیار
آدمی تھا اس چال کو سمجھ گیا کچھ دن وہ حیلے بہانے کر کے شاہی
حکم کو ٹالتا رہا آخر اس نے کھلم کھلا بغاوت کر دی (۱۶۲۲ء)
نور جہاں کو اس بغاوت کے فرو کرنے میں اپنے حریف

مہابت خاں سے جو جہانگیر کا سب سے قابل جنرل تھا مدد لینی پڑی۔ مہابت خاں اور شاہزادہ پرویز کی سرکردگی میں شاہی فوج نے خرم کو گھیر کر اس کو مجبور کر دیا کہ دکن واپس جائے اور جہانگیر سے اپنے قصور کی معافی مانگ کر اظہار اطاعت کرے۔

اب نور جہاں کو مہابت خاں اور پرویز کی طرف سے خطرہ پیدا ہو گیا۔ پہلے اس نے مہابت خاں کو بنگال کی صوبہ داری پر بھجوایا مگر پھر غبن وغیرہ کا الزام لگا کر جواب دہی کے لئے دربار میں طلب کیا۔ مہابت خاں بغاوت پر آمادہ ہو گیا اور اس نے پنجاب پہنچ کر بادشاہ اور ملکہ دونوں کو قید کر لیا۔ مگر نور جہاں اپنے حسن تدبیر سے خود بھی اس قید سے نکل گئی اور بادشاہ کو بھی نکال لائی۔ مہابت خاں بھاگ کر دکن میں خرم کے پاس پہنچا جس سے خرم کی قوت اور بڑھ گئی۔ چنانچہ جب ۱۶۲۷ء میں جہانگیر کا انتقال ہو گیا تو نور جہاں کی ساری کوششیں بیکار رگئیں۔ شہریار گرفتار ہو کر اندھا کر دیا گیا اور خرم شاہ جہاں کا لقب اختیار کر کے بادشاہ بن گیا۔

شاہ جہاں صرف سپہ گری اور سپہ داری کا ماہر ہی نہیں بلکہ اعلیٰ درجہ کا تعلیم یافتہ اور تہذیب یافتہ، نفاست پسند اور خوش ذوق بادشاہ تھا اور اس کے زمانے میں ہندوستانی تہذیب کا ہر شعبہ خصوصاً فن تعمیر نقطۂ کمال پر پہنچ گیا۔ اسی وجہ

سے اور زیادہ تعجب اور افسوس ہوتا ہے کہ اس کے عہد کا آغاز وحشیانہ خونریزی سے ہوا۔ یعنی اس نے اکبر کی نسل کے تقریباً سب شاہزادوں کو قتل کرا دیا صرف ایک شخص اتفاق سے بچ نکلا۔ تاریخ اس کا جواب یہ دیتی ہے کہ چغتائی خاندان میں جانشینی کا کوئی اصول مقرر نہ ہونے کی وجہ سے ہر شخص کی طرف سے یہ اندیشہ رہتا تھا کہ کہیں تخت کا دعویدار نہ ہو۔ خصوصاً شاہ جہاں کو نور جہاں جیسی زبردست حریف کی مخالفت کی وجہ سے اور زیادہ خطرہ تھا کہ نہ جانے کس کو اس کے مقابلے میں کھڑا کر دے۔ عقل سیاسی اس عذر کو قبول کر لیتی ہے گو عقل اخلاقی سختی سے احتجاج کرتی ہے۔

لیکن شاہ جہاں کی توسیع مملکت اور فتوحات کی پالسی تو عقل سیاسی کے نزدیک بھی محل نظر ہے۔ سرکش بندیلوں اور باغی سردار خان جہاں لودی اور ہگلی کے پرتگالی بحری قزاقوں کی سرکوبی کے لئے جو لڑائیاں ہوئیں وہ تو سلطنت کے رعب اور نظم کو قائم رکھنے کے لئے ناگزیر تھیں لیکن قندھار اور وسط ایشیا کی مہمات اور دکن کی جنگوں کے متعلق یہ بات نہیں کہی جا سکتی اکبر کے زمانے تک ترکستان کی ازبک ریاست اور ایران کی صفوی ریاست دونوں اتنی قوی تھیں کہ ان کا ہندوستان پر حملہ کرنا قرین قیاس تھا۔ اس لئے کابل اور

قندھار ہندوستان کی چوکیوں کی حیثیت سے بڑی اہمیت رکھتے تھے۔ لیکن اب ادھر سے حملے کا کوئی خطرہ نہیں تھا۔ شاہ جہاں کا قندھار کے لئے اور اس سے بھی زیادہ بلخ اور بدخشاں کے لئے ہندوستان کی فوجوں کو کٹوانا اور روپیہ کو پانی کی طرح بہانا ہیکڑی اور حرص کے سوا کچھ نہ تھا۔ بہرحال (۱۶۴۵ء۔۱۶۵۳ء) جو شاہی فوجیں شاہ جہاں کے بیٹوں دارا شکوہ اور اورنگ زیب کی سرگردگی میں بھیجی گئی تھیں ان کی کوششیں سراسر ناکام رہیں۔ بے اندازہ نقصان کے علاوہ سلطنت مغلیہ کے وقار کو سخت صدمہ پہنچا۔

دکن میں مداخلت کی پالیسی اکبر نے شروع کی تھی لیکن اس نے محض احمد نگر سے عہد اطاعت لینے پر اکتفا کیا تھا۔ کسی دکنی ریاست کے الحاق کا خیال ظاہر نہیں کیا تھا۔ شاہ جہاں کے زمانے میں خان جہاں لودی کی بغاوت کے سلسلے میں اورنگ زیب نے دکن پر حملہ کر کے احمد نگر کا الحاق کر لیا (۱۶۳۶ء) اور گولکنڈہ اور بیجاپور سے اچھی شرطوں پہ صلح کر لی۔ اس کے صلے میں شاہ جہاں نے اسے دکن کا صوبہ دار مقرر کر دیا۔ قندھار اور وسط ایشیا کی مہمات سے واپس آکر اورنگ زیب (۱۶۵۳ء) دوبارہ دکن کی صوبہ داری پر مقرر کیا گیا۔ اب کی بار وہ یہ چاہتا تھا کہ گولکنڈہ اور بیجاپور کا

الحاق کر کے پورے دکن کو براہ راست سلطنت مغلیہ کی حکومت میں لے آئے۔ لیکن اس کا بھائی دارا شکوہ اس کی راہ میں حائل ہوا۔ گولکنڈہ اور بیجاپور دونوں پر حملہ کرنے میں اورنگ زیب کو ابتدائی کامیابیاں حاصل ہوئیں لیکن دونوں موقعوں پر دارا شکوہ نے جو دکنی بادشاہوں کا دوست تھا بالا بالا شاہجہاں سے حکم بھجوا دیا کہ جنگ موقوف کی جائے اور چند مقررہ شرطوں پر صلح کر لی جائے۔ غرض مغل شاہزادوں کے باہمی اختلاف رائے کی وجہ سے سلطنت کی پالیسی دکن کے بارے میں مذبذب اور معلق رہی۔ اورنگ زیب کو مجبور ہو کر صلح کرنی پڑی لیکن طرفین جانتے تھے کہ یہ صلح عارضی ہے۔

شاہ جہاں کے ان دونوں بیٹوں اورنگ زیب اور دارا شکوہ میں صرف دکن ہی کے بارے میں اختلاف نہیں تھا بلکہ دونوں کے مزاج، سیرت، خیال اور مذاق میں کامل تضاد تھا۔ اورنگ زیب خاموش، گہرا، محتاط اور خشک تھا۔ دارا شکوہ ملنسار، صاف گو، سادہ لوح تھا۔ اورنگ زیب عالم فاضل راسخ العقیدہ اور متشدد مسلمان تھا۔ دارا شکوہ وسیع مشرب، آزاد خیال صوفی تھا جس نے وحدت الوجود اور ویدانت کا یکساں مطالعہ کیا تھا اور مسلمان درویشوں اور ہندو عارفوں سے یکساں عقیدت رکھتا تھا۔ اورنگ زیب

فن جنگ کا ماہر تدبر اور حکمت عملی میں کامل تھا۔ دارا شکوہ نہ تو فوجی اور سیاسی کاموں کی کوئی خاص صلاحیت رکھتا تھا اور نہ اسے شاعری، فلسفے اور تصوف سے اتنی فرصت تھی کہ ان امور کی طرف توجہ کرے۔ دارا شکوہ باپ کا منظورِ نظر اور ملک میں ہر دلعزیز ہونے کی وجہ سے سلطنت کا ولی عہد مقرر ہو گیا تھا۔ اورنگ زیب اپنی قابلیت کی وجہ اپنے آپ کو تخت سلطنت کا مستحق سمجھتا تھا۔ شاہ جہاں کی دونوں بیٹیوں میں سے بڑی جہاں آرا دارا شکوہ کی طرف دار تھی اور چھوٹی روشن آرا اورنگ زیب کی۔ بقیہ دو بیٹے شجاع اور مراد بھی تخت کے امیدوار تھے لیکن اورنگ زیب اور دارا شکوہ کے آگے ان کی کوئی حیثیت نہ تھی۔ چاروں بھائیوں کے دل میں جو رقابت کی آگ سلگ رہی تھی۔ اس کے بھڑکنے کے لئے ایک ذرا سی ہوا دینے کی ضرورت تھی۔ ۱۶۵۸ء میں شاہ جہاں کا بیمار ہونا تھا کہ جانشینی کی جنگ زور و شور سے شروع ہو گئی۔

سب سے پہلے شجاع جو بنگال کا صوبہ دار تھا آگرے پر قبضہ کرنے کے لئے بڑھا مگر شاہی فوج نے اسے پٹنے میں شکست دے کر پسپا کر دیا۔ اس کے بعد مراد نے گجرات میں خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ اورنگ زیب نے اسی میں مصلحت سمجھی کہ پہلے

مراد کا ساتھ دے کر دارا شکوہ سے نبٹ لے۔ دونوں نے مل کر سامو گڑھ کے مقام پر شاہی فوج کو جو دارا شکوہ کی سرکردگی میں تھی بہت بُری طرح شکست دی اور آگرے پر قبضہ کر کے شاہجہاں کو نظر بند کر دیا۔ اس کے بعد اورنگ زیب نے موقع پا کر مراد کو حراست میں لے لیا اور گوالیار کے قلعے میں قید کر دیا۔ دارا شکوہ بار بار شکست کھانے کے بعد ہندوستان سے بھاگ کر ایران جانا چاہتا تھا مگر پکڑ کر اورنگ زیب کے حوالے کر دیا گیا۔ اورنگ زیب نے اس کو ارتداد کے الزام میں اور مراد کو کسی مسلمان کے قصاص میں جو گجرات میں اس کے حکم سے مارا گیا تھا قتل کرا دیا۔ شجاع کا پیچھا کر کے اسے اراکان میں کھدیڑ دیا گیا اور کچھ دن بعد خبر آئی کہ کسی شخص نے اُسے ہلاک کر دیا۔ ۱۶۵۹ء میں اورنگ زیب نے جو اپنے راستے سے سب کانٹوں کو ہٹا چکا تھا اطمینان سے اپنی تاجپوشی کا جشن منایا۔

جب اورنگ زیب تخت پر بیٹھا تو اس نے دیکھا کہ شاہجہاں کے شاندار عہدِ حکومت کا پیچھا بہت بھاری ثابت ہو رہا ہے۔ خزانہ خالی ہو چکا تھا۔ کاشتکاروں کی حالت خراب تھی۔ عیش و عشرت کی زندگی نے امراء اور عمال حکومت کو آرام طلب اور حریص بنا دیا تھا۔ مسلمانوں میں مذہبی بے حسی اور اخلاقی پستی عام تھی۔ اورنگ زیب نے لوگوں کو پاک بازی، سادگی اور کفایت

شعاری کا سبق دینے کے لئے سب سے پہلے اپنے دربار کی اصلاح کی۔ جشن اور تقریبیں بہت کم کر دی گئیں۔ دربار کے ارباب نشاط، مصور، شاعر اور مورخ بھی جو اورنگ زیب کے نزدیک نثر میں شاعری کرتے تھے، موقوف کر دیئے گئے۔ وہ خود نہایت سادہ زندگی بسر کرتا تھا۔ اپنے ذاتی مصارف کے لئے خزانۂ شاہی سے کچھ نہیں لیتا تھا، بلکہ ٹوپیاں سی کر اور قرآن مجید کی کتابت کر کے جو آمدنی ہوتی تھی اسی سے اپنا خرچ چلاتا تھا۔ اس نے شراب اور دوسری منشیات کی خرید و فروخت اور استعمال کی سختی سے ممانعت کر دی اور اخلاق عامہ کی نگرانی کے لئے محتسب مقرر کئے۔ سرکاری ملازموں کی بددیانتی، رشوت خوری، جبر و تعدی اور سوداگروں اور دکان داروں کی بدمعاملگی کو روکنے کے لئے سخت تدابیر اختیار کیں۔ اکبر کی پالیسی کے برعکس اورنگ زیب اپنی سلطنت کو ایک مذہبی ریاست بنانے کا ارادہ رکھتا تھا۔ اس نے بڑے اہتمام سے سنی فقہ کو مدون اور منضبط کرایا، نظم عدالت کو درست کیا، مسلمانوں میں جو خلاف شرع عقائد و اعمال جاری ہو گئے تھے اُن کو موقوف کرنے کی کوشش کی۔ غیر مسلموں کے ساتھ اس نے وہ طرز اختیار کرنا چاہا جو اس کے خیال میں شرعی اسلامی ریاست کا ہونا چاہیئے تھا۔ اس نے ہندوؤں پر جزیہ دوبارہ

عائد کر دیا۔ لیکن جاگیروں سے جو محصول وصول کیا جاتا تھا وہ معاف کر دیا۔ نئے مندروں کی تعمیر اس سے پہلے شاہ جہاں کے زمانے میں ممنوع ہو چکی تھی۔ اورنگ زیب پر یہ الزام کہ وہ محض مذہبی منافرت کی بنا پر ہندوؤں کے مندروں کو مسمار کرتا تھا بالکل بے بنیاد ہے۔ مندروں کی بربادی کے واقعات عموماً فوجی مہمات کے سلسلے میں پیش آئے۔ انھیں اورنگ زیب کی مذہبی پالیسی سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اس کے برخلاف اس بات کی متعدد مثالیں موجود ہیں کہ اس نے مندروں کے مصارف کے لئے معافیاں دیں۔ اس کی بات کی کوشش اورنگ زیب نے ضرور کی کہ نظم مملکت میں ہندوؤں کا جو حصّہ ہے وہ کم ہو جائے، لیکن یہ کوشش بھی کامیاب نہیں ہو سکی۔ اس کے امرا اور سپہ سالاروں میں ہندو معقول تعداد میں موجود رہے اور چھوٹی چھوٹی ملکی اور مالی اسامیوں سے بھی وہ انھیں بے دخل نہیں کر سکا۔

سیاسی اعتبار سے اورنگ زیب کا نصب العین وہی تھا جو اکبر اور شاہ جہاں کا تھا اور ہندوستان کے ہر اولوالعزم بادشاہ کا رہ چکا تھا یعنی اٹک سے برہم پترا اور ہمالیہ سے راس کماری تک سارے ملک کو اپنے قبضہ میں لا کر ایک سیاسی وحدت بنا دینا۔ لیکن اس نصب العین کو عملی جامہ پہنانے میں اکبر کو اپنی

رواداری کی پالیسی کی وجہ سے جس قدر آسانی تھی اسی قدر
اورنگ زیب کو اپنے متشددانہ طرزِ عمل کی وجہ سے دشواری
تھی۔ اکبر کے زمانے میں ہندوؤں میں صرف راجپوتوں کی طاقت
تھی جن سے مقابلے کا اندیشہ ہو سکتا تھا، اور اس طاقت کو
اکبر نے دوستانہ طرزِ عمل سے اپنا حلیف بنا لیا تھا۔ اورنگ
زیب کے زمانے میں راجپوتوں کے علاوہ اور ان سے زیادہ
مرہٹے اور جاٹ منظّم ہو چکے تھے۔ سکھوں کی مذہبی تحریک
سیاسی بن چکی تھی اور یہ تینوں قوتیں اورنگ زیب کی مذہبی
اور سیاسی پالیسی کی وجہ سے اس کی دشمن تھیں۔ اس میں
شک نہیں کہ اورنگ زیب نے ان سب کو شکست دی
لیکن یہ شکستیں محض عارضی تھیں۔ جب یہ مخالف عناصر
خصوصًا مرہٹے دب کر ابھرے تو انھوں نے سلطنت مغلیہ کو
درہم برہم کر کے رکھ دیا۔ بہرحال اورنگ زیب کی زبردست
شخصیت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ان سب مخالفتوں
کے باوجود اس نے اپنی سلطنت کو اتنی توسیع دی کہ تقریبًا
سارے ہندوستان پر اس کا جھنڈا لہرانے لگا۔

جانشینی کی جنگ کے ختم ہونے اور تخت سلطنت پہ
مضبوطی سے قدم جمانے کے بعد اورنگ زیب نے سب سے
پہلی مہم آسام کی طرف بھیجی اور میر جملہ کی کوشش سے کوچ بہار

کے آس پاس کا علاقہ فتح کر لیا گیا (۱۶۶۱ء - ۱۶۶۳ء) اس کے بعد شائستہ خاں نے اراکان کے بحری قزاقوں کی سرکوبی کی اور چاٹ گام کے علاقے پر قبضہ کر لیا۔ اس طرح سلطنتِ مغلیہ کی مشرقی حد برما تک پہنچ گئی۔

اس کے بعد ایک مدت تک اورنگ زیب سرحدی اور اندرونی شورشوں کے فرو کرنے میں مصروف رہا۔ شمال مغربی سرحد پر آفریدی اور یوسف زئی قبیلوں نے سر اٹھا رکھا تھا۔ سات برس تک (۱۶۶۷ء - ۱۶۷۴ء) مہابت خاں اور جسونت سنگھ جیسے تجربہ کار سپہ سالار افغان قبائل کو کچلنے کی کوشش کرتے رہے مگر وہ کسی طرح قابو میں نہیں آئے۔ اسی زمانے میں متھرا کے علاقے میں جاٹوں نے بغاوت کر دی (۱۶۶۹ء) اور نارنول کے علاقے میں ست نامیوں کا مذہبی فرقہ سلطنت کا مقابلہ کرنے کے لئے اٹھ کھڑا ہوا (۱۶۷۲ء) ست نامی تو پوری طرح کچل دیئے گئے مگر جاٹ اورنگ زیب کو اس کے عہدِ حکومت کے آخر تک دق کرتے رہے۔

سکھوں سے دربارِ مغلیہ کے تعلقات اب تک بہت اچھے رہے تھے۔ اورنگ زیب کے عہدِ حکومت کے ابتدائی زمانہ میں گرو تیغ بہادر سلطنت کے وفادار حلیف تھے۔ چنانچہ آسام کی جنگ میں وہ شاہی فوج کے ساتھ شریک ہوئے۔ مگر کچھ دن کے

بعد لوگوں نے اورنگ زیب کو ان کی طرف سے بدظن کر دیا اور وہ بھی بادشاہ کی نظر بدلی دیکھ کر مقابلہ پر آمادہ ہو گئے یہاں تک کہ گرفتار ہو کر قتل کر دیئے گئے۔ اُس وقت سے سکھ سلطنتِ مغلیہ کے دشمن ہو گئے۔

راجپوتوں کو، جو اکبر کے زمانے سے سلطنتِ مغلیہ کے سب سے زیادہ قابلِ اعتماد دوست تھے، اپنا مخالف بنالینا اورنگ زیب کی سب سے بڑی سیاسی غلطی تھی۔ مارواڑ کے راجہ جسونت سنگھ کے مرنے کے بعد اورنگ زیب نے اُس کے بچے اجیت سنگھ کو زبردستی لاکر شاہی محل میں رکھا۔ یہ بات راٹھوروں کو بہت ناگوار ہوئی اور وہ اجیت سنگھ کو نکال لے گئے۔ اسی کے ساتھ مارواڑ، میواڑ بلکہ سارا راجپوتانہ اورنگ زیب کے خلاف اُٹھ کھڑا ہوا اور خود اس کا بیٹا شہزادہ اکبر راجپوتوں سے مل گیا۔ اگرچہ راجپوتوں کو شکست ہوئی (۱۶۸۱ء) اور میواڑ نے دب کر صلح کر لی لیکن لڑائی کی آگ برابر بھڑکتی رہی اور اورنگ زیب کو آنے والی دکن کی لڑائی میں بجائے اس کے کہ راجپوتوں سے پوری مدد ملتی جو اس مہم کے لئے نہایت بیش بہا ثابت ہوتی، راجپوتانے کی شورشوں کی وجہ سے سخت رکاوٹ پیش آئی۔

ان سب باتوں کے باوجود اپنے عہدِ حکومت کے نصف

اول کے ختم ہونے پر اورنگ زیب بظاہر ایک خوش نصیب بادشاہ تھا۔ اس کا سکہ پورے شمالی اور وسطی ہند پر بیٹھ چکا تھا، اور سلطنت کے نظم و نسق کی کل بہت اچھی طرح چل رہی تھی۔ وہ اسلامی ریاست قائم کرنے میں تو کامیاب نہیں ہو سکا تھا، البتہ ایک اچھی، خوش نظم، پُر عدل حکومت قائم کرنے میں ضرور کامیاب ہو گیا تھا۔

اب (۱۶۸۱ء) اورنگ زیب نے اُس مہتم بالشان کام کے پورا کرنے کی طرف توجہ کی جو اُسے دکن کی صوبہ داری کے زمانہ میں ادھورا چھوڑنا پڑا تھا، یعنی گولکنڈہ اور بیجاپور کا الحاق کر کے جنوبی ہند کو سلطنتِ مغلیہ کے دائرہ میں لے آنا۔ اس کے علاوہ پچھلے ۳۵ سال کے اندر دکن میں ایک نئی طاقت اُبھر آئی تھی، جس کی وجہ سے جنوبی ہند میں سلطنتِ مغلیہ کا اقتدار خطرے میں تھا۔ یہ مرہٹوں کی قوت تھی جنھوں نے اپنے زبردست سردار شیواجی کی سرکردگی میں گولکنڈہ اور بیجاپور کی گرتی ہوئی دیواروں کے ملبے سے ایک مستحکم ریاست تعمیر کر لی تھی۔ شیواجی بیجاپور کے جاگیردار شاہ جی بھونسلہ کا بیٹا تھا جس نے اورنگ زیب کی صوبہ داریٔ دکن کے زمانہ میں، عادل شاہیوں کی کمزوری سے فائدہ اُٹھا کر ایک چھوٹی سی خود مختار ریاست قائم کر لی تھی۔ اورنگ زیب، جسے یہ خیال تک نہ تھا کہ کسی زمانے میں یہ مرہٹے

سردار دکن میں سلطنتِ مغلیہ کا حریف بن جائے گا، اس کی سرگرمیوں کو اطمینان کی نظر سے دیکھتا رہا، یہ سمجھ کر کہ ان سے دکن کی ریاستیں اور بھی کمزور ہو جائیں گی اور زیادہ آسانی سے فتح کی جا سکیں گی۔ لیکن جب اورنگ زیب دکن سے چلا گیا اور اپنے بھائیوں سے جنگ میں مصروف ہو گیا تو شیواجی نے مغلوں کے علاقے پر بھی ہاتھ ڈالنا شروع کیا۔ اورنگ زیب نے پہلے شائستہ خاں کو شیواجی سے نبٹنے کے لئے بھیجا اور جب اُسے کامیابی نہ ہوئی تو جے سنگھ کو روانہ کیا۔ جے سنگھ نے فوجی قوت اور حکمتِ عملی دونوں سے کام لے کر شیواجی کو صلح کی درخواست کرنے پر مجبور کر دیا اور اُسے اپنے ساتھ اورنگ زیب کے دربار میں لے آیا۔ یہاں اس کے ساتھ کچھ اچھا سلوک نہیں ہوا۔ چنانچہ وہ بہت برہم ہوا اور ایک تدبیر سے آگرے کے قلعے سے نکل کر اپنے ملک میں پہنچ گیا۔ سنہ ۱۶۶۷ء میں اُس نے مغلوں سے ایک اور معاہدہ کیا جس کی رو سے اس کا راجہ کا خطاب تسلیم کر لیا گیا۔ اب وہ سلطنتِ مغلیہ کے نمونے پر ایک مضبوط اور منظم ریاست قائم کرنے اور اُسے توسیع دینے میں مصروف ہو گیا۔ اپنی مالی دقتوں کو دور کرنے کے لئے اُسے جب موقع ملتا ہمسایہ ریاستوں اور مغلوں کے علاقے پر چھاپے مارتا رہتا۔ اس لئے مغلوں سے اس کی جنگ تھوڑے

تھوڑے وقفہ کے بعد جاری رہی۔ ۱۶۸۰ء میں وہ ایک وسیع اور طاقت ور مرہٹہ ریاست چھوڑ کر دنیا سے رخصت ہو گیا۔ اس کا بیٹا شمبھوجی ایک بہادر سپاہی تھا لیکن ایک تو حکمت عملی میں بالکل کورا تھا، دوسرے عیش پرست اور فضول خرچ تھا اِس لئے شیواجی کی بنائی ہوئی ریاست کا سنبھالنا اس کے لیے دشوار ہو گیا تھا۔

مرہٹہ ریاست کی طرح گولکنڈہ اور بیجاپور کی حالت بھی اچھی نہ تھی اور نگ زیب کے لئے دکن پر حملہ کرنے کا اس سے اچھا اور کوئی موقع نہیں تھا۔ چنانچہ اس نے احمد نگر پہنچ کر فوجی تیاریاں کیں اور بیجاپور کا محاصرہ کر لیا۔ باوجود مرہٹوں اور گولکنڈے کی مدد کے بیجاپور کا بادشاہ سکندر عادل شاہ زیادہ عرصہ تک مقابلے کی تاب نہ لا سکا۔ اُس نے ۱۶۸۶ء میں ہتھیار ڈال دیئے اور بیجاپور سلطنتِ مغلیہ سے ملحق کر لیا گیا۔ گولکنڈہ کی فتح میں اس سے بھی کم دیر لگی۔ گولکنڈے کے قلعہ دار نے غداری سے قلعہ اورنگ زیب کے حوالے کر دیا۔ ابو الحسن تانا شاہ قید کر لیا گیا اور گولکنڈہ اورنگ زیب کی سلطنت کا جزو بن گیا۔ (۱۶۸۷ء) مرہٹوں سے شاہی فوج کی جنگ پانچ سال سے جاری تھی۔ اب اورنگ زیب مسلمان ریاستوں کی فتح سے فرصت پا کر خود ادھر متوجہ ہوا۔ شمبھوجی کو شکست پر

شکست ہوئی اور وہ گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا۔ اُس کے بیٹے
شاہوجی کو اورنگ زیب نے اپنے ساتھ رکھ کر اپنی نگرانی میں
تربیت دینی شروع کی لیکن مرہٹے آسانی سے قابو میں آنے
والے نہ تھے۔ ان کے نئے حکمراں راجہ رام اور اس کے بعد
شیر دل تارا بائی نے مقابلہ جاری رکھا اور چھاپہ مار لڑائی سے
مغلوں کا ناک میں دم کر دیا۔

بظاہر دکن کی لڑائیوں میں مغلوں کو کامیابی ہوئی اور سارا
جنوبی ہندان کے قبضہ میں آگیا۔ اب سلطنتِ مغلیہ مشرق سے
مغرب اور جنوب سے شمال تک پورے ہندوستان میں پھیل
گئی تھی۔ اورنگ زیب نے وہ کام کر دکھایا تھا جو ہندوستان
کی ہزار ہا سال کی تاریخ میں اس سے پہلے صرف دو ہی آدمی
کر سکے تھے۔ ایک اشوکِ اعظم۔ دوسرے علاء الدین خلجی۔ لیکن
ان دونوں کی سلطنتوں کی طرح اورنگ زیب کی سلطنت بھی
ناپائدار ثابت ہوئی۔ اس زمانہ میں جب کہ آمد و رفت کے جدید
ذرائع جدید موجود نہ تھے ایک ہی قوت کا شمال اور جنوب
دونوں کو فتح کرنا اور دونوں پر حکومت کرنا نہایت
ہی دشوار کام تھا۔ شمال کے جن حکمرانوں نے اس کی کوشش کی
ان میں سے اکثر ناکام رہے۔ جن غیر معمولی شخصیتوں نے اس اہم
کو سر کیا اس کی عارضی کامیابی زوالِ سلطنت کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔

ان طویل جنگوں میں اورنگ زیب کا خزانہ خالی ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ اس ۲۵ سال کے عرصے میں جو اُس نے مرکز سلطنت سے دور دکن میں گزارے تھے سلطنت کا نظم و نسق ڈھیلا پڑ گیا تھا۔ اس کی انتظامی، اخلاقی، مذہبی اصلاحات کا اثر جاتا رہا تھا۔ جاٹوں اور راجپوتوں کی شورشیں پھر شروع ہو گئی تھیں۔ نوّے سال کا بوڑھا بادشاہ اُس عالی شان عمارت کی بنیادوں کو جو اُس نے نصف صدی میں تعمیر کی تھی، ہلتے ہوئے دیکھ رہا تھا اور کچھ نہیں کر سکتا تھا۔ اس حالت میں موت کا پیغام آ گیا جس نے اُسے دنیا کی سب فکروں سے نجات دے دی (۱۷۰۷ء)

اورنگ زیب کی حکومت کا آخری زمانہ سلطنتِ مغلیہ کی نشو و نما کا نقطۂ عروج ہے جس پر پہنچنے کے ساتھ ہی اس کا زوال شروع ہو گیا۔ اس زوال کے اسباب بہت سے تھے جن کی تفصیل یہاں نہیں کی جا سکتی۔ البتہ دو سب سے بڑے سبب بالکل ظاہر ہیں۔ ایک تو وہی جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے یعنی سلطنت کی وسعت کا ایک مناسب حد سے گزر کر قابو سے باہر ہو جانا، دوسرے اورنگ زیب کی مذہبی اور سیاسی پالیسی۔ اس پالیسی کو سمجھنے کے لئے کئی باتوں کا پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ اکبر نے مسلمانوں

کے مذہبی جذبات کو صدمہ پہنچا کر ایک عام ناراضگی ان کے دلوں میں پیدا کر دی تھی جس کو دور کرنے کی کوشش اس کے ہر جانشین کو کسی نہ کسی حد تک کرنی پڑی۔ چنانچہ جہانگیر جیسے رند لم یزل نے تخت پر بیٹھتے ہی یہ اعلان کیا کہ وہ شریعتِ اسلامی کی پوری حفاظت اور حمایت کرے گا اور شاہ جہاں جیسے وسیع النظر مدبر نے جس کا دارا شکوہ جیسا ہندو نواز مشیر تھا یہ حکم دیا کہ ہندوؤں کو جدید مندر بنانے کی اجازت نہ دی جائے اورنگ زیب اپنی طبیعت سے مذہب کے معاملے میں متشدّد واقع ہوا تھا، اس نے اتنا اضافہ اور کیا کہ ہندوؤں پر جزیہ عائد کر دیا۔

دوسرے اورنگ زیب اپنے سب بھائیوں میں مسلمہ طور پر قابل ہونے کی وجہ سے اپنے آپ کو تختِ سلطنت کا مستحق سمجھتا تھا اور چونکہ خاندان چغتائی میں جانشینی کا کوئی اصول مقرر نہیں تھا اس لئے اس کے استحقاق سے آسانی سے انکار بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس کے حریف دارا شکوہ کو شاہ جہاں اور امرائے دربار خصوصاً ہندوؤں کی تائید حاصل تھی۔ اورنگ زیب کے لئے کامیابی حاصل کرنے کی صرف یہی صورت ہو سکتی تھی کہ ریاست میں اسلامی رنگ پیدا کر کے مسلمانوں کا ہیرو بن جائے۔

تیسرے اس زمانے میں عالم اسلام میں بہت سے لوگ سیاسی اور تہذیبی مرکز کی کمی کو شدّت سے محسوس کر رہے تھے۔ عثمانی ترکوں کی خلافت ان کے مقبوضات کے باہر کہیں تسلیم نہیں کی جاتی تھی اور چونکہ ان کی سیاست کا رُخ اب مشرق سے زیادہ مغرب کی طرف ہو گیا تھا اِس لئے اس کا کوئی امکان نظر نہیں آتا تھا کہ قسطنطنیہ سب اسلامی قوموں کا نقطۂ اجتماع بن جائے ترکی کے علاوہ صرف سلطنتِ مغلیہ ہی ایک عظیم الشان قوت تھی جس پر مسلمان بادشاہ حکومت کر رہے تھے۔ اورنگ زیب کے علم و فضل اور زہد و تقویٰ کی شہرت اِس کی تخت نشینی سے پہلے اسلامی ملکوں میں پھیل چکی تھی اور لوگوں کی نظریں اس پر پڑ رہی تھیں۔ اِس لئے یہ توقع بیجا نہیں تھی کہ اسلامی ریاست کے سردار کی حیثیت سے اس کا اقتدار ہندوستان کے باہر بہت سے اسلامی ملکوں میں بھی قائم ہو جائے گا۔

غرض اورنگ زیب کا اپنا مذہبی عقیدہ، اندرونی اور بیرونی سیاست کے مصالح سب کا تقاضا یہ تھا کہ وہ اکبر کی قومی ریاست کو اسلامی ریاست بنانے کی کوشش کرے لیکن ان محرکات میں قومی ترمحرک سیاست نہیں بلکہ مذہب تھا۔ اگر اس کی پالیسی کی بناء مذہبی خلوص پر نہیں بلکہ محض سیاسی مصلحت پر ہوتی تو وہ اسلامی ریاست کے نصب العین کا اعلان کر دیتا، ہندوستان

میں اور اسلامی ملکوں میں اس کا ڈھول پٹیتا مگر اُسے عملی جامہ پہنانے کے لئے کوئی قدم نہ اٹھاتا۔ اس طرح اُسے عالم اسلام میں سستی شہرت اور سطحی مقبولیت بھی حاصل ہو جاتی اور وہ دقتیں بھی پیش نہ آتیں جو سلطنتِ مغلیہ کو بدل کر خلافتِ اسلامی بنانے کی ناکام کوشش میں اُٹھانی پڑیں۔ آخر اکبر کے زمانے میں یہ اُصول مانا جا چکا تھا کہ سلطنتِ مغلیہ کا تاجدار امامِ عادل ہے۔ جہانگیر اور شاہ جہاں حامیٔ دین اور بادشاہِ اسلام کہلاتے تھے، پھر اورنگ زیب کو یہ القاب اختیار کر کے اپنے سیاسی مقاصد حاصل کرنے میں کیا بات مانع تھی۔ اس نے جو مشکلیں اپنے سر لیں، خود ایک متشرع اور متقی مسلمان کی زندگی اختیار کی اور دوسرے مسلمانوں سے شرع کی پابندی کرائی، سرکاری ملازموں کی رشوت ستانی، اور جبر و تعدی کا انسداد کیا، ملک کی اخلاقی اصلاح کے جوش میں تکلفات و تعیشات یہاں تک کہ فنونِ لطیفہ پر پابندیاں عائد کیں، جزیہ از سر نو جاری کیا، غرض عام ہر دلعزیزی حاصل کرنے کے بجائے کل ہندوؤں اور بہت سے مسلمانوں کو ناراض کر دیا، یہ وہی شخص کر سکتا تھا جو اپنے عقیدے میں سچا اور سخت ہو اور انسانوں کے بجائے خدا کی خوشنودی کو مدِّ نظر رکھتا ہو۔ اُس کی غلطی یا بدقسمتی جو کچھ کہیے یہ تھی کہ اُسے ہندوستان کی اور خصوصاً ہندوستانی

مسلمانوں کی حالت کا صحیح اندازہ نہیں ہوا۔ اُس نے اُس ملک میں جہاں مسلمان تھوڑی تعداد میں تھے اور صحیح اسلامی زندگی سے بہت دور تھے، اُس زمانے میں جب اسلام کی پیدا کی ہوئی حق پرستی اور حق کوشی کی روح سست پڑ چکی تھی، اسلامی معاشرت اور اسلامی ریاست کی تعمیر کی کوشش کی۔ اس کے لئے ضروری تھا کہ پہلے مسلمانوں میں وہی زورِ ایمان، وہی قوتِ عمل پیدا کی جائے جو ابتدائے اسلام میں تھی اور یہ چیز اورنگ زیب کے بس کی نہ تھی۔ اورنگ زیب شرعِ اسلام کی تدوین کرا سکتا تھا۔ اس پر عمل کرنے کی تاکید کر سکتا تھا، اس کی خلاف ورزی کی سزا دے سکتا تھا مگر اُس ظاہرداری اور ظاہر پرستی کو دور نہیں کر سکتا تھا جو مذہب اور قانون کے رس کو نچوڑ کر پھینک دیتی ہے اور چھلک کو بڑے شوق سے نگل جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اسلامی ریاست محض شرعی قانون اور احتساب سے نہیں بن جاتی، اس کے لئے ایسے دستور کی ضرورت ہے جس میں جمہوریت، اخوت اور مساوات کی حقیقی روح موجود ہو اور یہ روح اورنگ زیب کی شخصی شاہی حکومت میں مفقود تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اورنگ زیب کی ساری کوششیں ہندوستان میں ایک اسلامی ریاست قائم کرنے میں ناکام رہیں بلکہ اس کے نصب العین اور اکبر کے تصور کے آپس میں ٹکرانے سے سلطنت

مغلیہ کی بنیادیں ہل گئیں۔

پھر بھی اورنگ زیب کی ناکامی بڑے بڑے بادشاہوں کی کامیابی سے زیادہ سبق آموز ہے۔ اشوک کے بعد وہ پہلا فرمانروا تھا جس نے رعایا کی مادّی بہبود کے علاوہ ان کی روحانی فلاح اور اخلاقی تہذیب کی اپنی طرف سے پوری کوشش کی، اور ہرچند کہ اس میں اشوک کی سی بے تعصّبی اور رحم دلی نہیں تھی لیکن خلوص اور استقلال اس کے برابر اور اصلاح کا جوش اُس سے بڑھ کر تھا۔ اورنگ زیب کی سی جلیل القدر شخصیت کا ہندوستان میں ایک مذہبی ریاست بنانے میں ناکام رہنا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اشوک کے وقت سے اب تک ہندوستان میں حالات بدل چکے تھے اور اب زمانہ مذہبی ریاست کے لئے سازگار نہیں تھا بلکہ خالص سیاسی ریاست چاہتا تھا۔

گیارھواں باب

ہندوستانی تہذیب
سلطنتِ مغلیہ کے زمانۂ عروج میں

سلطنتِ دہلی کے ذکر میں ہم کہہ چکے ہیں کہ مسلمان حکمران عہدِ وسطیٰ کے ابتدائی حصّے میں ہندوستان میں اُسی قسم کی شرعی اسلامی ریاست قائم کرنا چاہتے تھے جیسی دوسرے مسلمان ملکوں میں قائم تھی لیکن مختلف وجوہ سے انھیں اس میں پوری کامیابی نہیں ہوئی۔ حالات اور ضروریات نے انھیں اپنی پالیسی میں ترمیم کرنے پر مجبور کیا۔ جس کی سب سے بڑی نشانی یہ تھی کہ وہ ہندوؤں کو نظمِ مملکت میں شریک کرنے لگے۔ تہذیب و معاشرت میں بھی ہندو اور مسلمان ایک دوسرے سے متاثر ہوتے رہے اور ایک دوسرے کے قریب آتے گئے۔ ان خود مختار مسلم ریاستوں میں جو مسلمانوں کے مرکز سے دور بنگال، دکن، کشمیر میں قائم ہوئی تھیں یہ سیاسی اور تہذیبی قربت اور بھی زیادہ نمایاں تھی۔ مغلوں کے آنے کے بعد بابر اور ہمایوں نے بھی اپنے مختصر زمانۂ حکومت میں

ہندوؤں کے ساتھ نرمی اور مصالحت برتنے کی کوشش کی
لیکن وہ پردیسی ہونے کی وجہ سے عام ہندوؤں خصوصاً
راجپوتوں کے دل میں جگہ نہ پا سکے۔ چنانچہ جب ہمایوں اور
شیرشاہ میں مقابلہ ہوا تو ہندو سرداروں نے عموماً شیرشاہ کا ساتھ
دیا جو ہندوؤں کے ساتھ رواداری اور دوستی برتنے میں
اپنے پیشرو سلاطین دہلی سے کہیں آگے تھا۔

لیکن سلاطینِ دہلی کی رواداری اور مصالحت پسندی
محض وقتی مصلحتوں اور عملی ضرورتوں پر مبنی تھی۔ اب تک
ہندوستان کے کسی حکمران کو یہ بصیرت نصیب نہیں ہوئی
تھی کہ سطحِ تاریخ کی لہروں کے نیچے اُس کی اصلی رو کو دیکھے،
ملک کی ظاہری زندگی کے اندر اس کی حقیقی روح کو پہچانے
اور اُسے ایک قومی ریاست اور قومی تہذیب میں مجسم کرنے
کی کوشش کرے۔ اس کے لئے اکبر جیسے شخص کی ضرورت
تھی جس میں مغلوں کی تہذیبی اپج اور من چلے پن، صوفیوں
کی وسعتِ قلب اور فلسفیوں کی آزاد خیالی نے مل جل کر یہ
مادّہ پیدا کر دیا تھا کہ اپنے آپ کو ماضی کی رسوم و قیود سے
آزاد کر کے اُس نئی زندگی کی تعمیر کا حوصلہ کرے جس کا روحِ
عصر تقاضا کر رہی تھی۔

اس نئی ہندوستانی قومیت کی سب سے

بڑی خصوصیت یہ تھی اس کا مرکز مذہب نہیں بلکہ ریاست تھی اجتماعی زندگی میں مذہب کے بجائے ریاست کا بنیادی حیثیت حاصل کرنا تاریخ یورپ

میں عہدِ جدید کا نقطۂ آغاز سمجھا جاتا ہے۔ بظاہر تعجب کی بات معلوم ہوتی ہے کہ ہندوستان میں جہاں عہدِ جدید کی اور خصوصیات یورپ کی نشأۃ ثانیہ کے کئی سال بعد نمودار ہوئیں، یہ ایک خصوصیت بہت پہلے ظاہر ہو گئی۔ لیکن غور کرنے سے اس کی وجہ سمجھ میں آجاتی ہے۔ یورپ میں ریاست کو اجتماعی زندگی کا مرکز بنانے کی ضرورت "اصلاح مذہبی" کے بعد پیش آئی جب کہ بعض ملکوں میں نیا پروٹسٹنٹ مذہب قدیم کیتھولک مذہب کا حریفِ مقابل بن کر آ کھڑا ہو گیا اور کسی ایک مذہب کو وہ قبولِ عام حاصل نہیں رہا کہ پوری جماعت کو ایک رشتہ میں مربوط کرنے کا کام کر سکے۔ ہندوستان میں اس تبدیلی کی ضرورت در اصل بہت پہلے یعنی تیرھویں صدی عیسوی میں محسوس ہونے لگی تھی جب مسلمان اپنے ساتھ ایک نیا مذہب لے کر آئے تھے جس نے بہت سے ہندوستانیوں کے دلوں کو اپنی طرف کھینچ لیا اور ملک کی آبادی دو بڑے مذہبوں میں بٹ گئی۔ لیکن چونکہ یہاں لوگوں کے دلوں پر مذہب کا اثر بہت زیادہ گہرا تھا اس لئے ریاست کو اجتماعی زندگی کی

مذبذب کی حیثیت سے اس کی جگہ لینے میں بہت دن لگ گئے اور
یہ عمل اُس وقت پورا ہوا جب نووارد مغل خاندان کے ایک جدت
پسند فرد کو جس کے لئے روایات کو نظر انداز کرنا مقابلتاً آسان
تھا اجتماعی زندگی کی تعمیر از سرِ نو کرنے کا موقع ملا۔

غرض جو ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب اکبر کی
کوششوں سے وجود میں آئی اُس میں ریاست اساس کی
حیثیت رکھتی تھی۔ اس لئے ہندوستانی تہذیب کا جائزہ لیتے
ہوئے سب سے پہلے ہم اس ریاست پر نظر ڈالیں گے۔

صورت کے لحاظ سے بظاہر یہ ریاست محدود شاہی تھی
جیسی کہ ہندوستان میں قدیم زمانے سے چلی آتی تھی لیکن
اصل میں مغل بادشاہ کا اقتدار مطلق اور غیر محدود تھا۔ اس
لئے کہ جس چیز نے ہندو عہد میں اور سلطنت دہلی کے زمانے
میں بادشاہ کے اختیارات کی کسی قدر حد بندی کر رکھی تھی وہ
مذہبی قانون اور مذہبی طبقے کی قوت تھی۔ اکبر نے اس رکاوٹ
کو دور کرنے کے لئے ایک طرف سب علما سے اپنے امام
عادل ہونے کا محضر لکھوا لیا یعنی اپنا یہ حق تسلیم کرا لیا کہ حکم
شرعی کی تعبیر و تفسیر میں اس کا فیصلہ آخری اور قطعی ہوگا اور
دوسری طرف مختلف تدبیروں سے طبقۂ علما کی طاقت کو
توڑ دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ گو شرع اسلامی کا درجہ اور مجموعی عدالتی

نظام وہی رہا جو سلطنتِ دہلی کے عہد میں تھا لیکن عملاً بادشاہ کے اقتدار میں اور اضافہ ہو گیا اور اُسے اپنی سیاسی پالیسی پر عمل کرنے میں علما کی مخالفت کا اندیشہ نہیں رہا۔

ممکن ہے کوئی شخص سمجھے کہ جب اکبر کے زمانے میں، ہندوستان میں مذہبی قانون رائج تھا اور خود بادشاہ مسلمانوں کا مذہبی پیشوا ہونے کا دعویدار تھا تو اس کی قائم کی ہوئی مغل ریاست کو دنیوی یا غیر مذہبی نہیں بلکہ مذہبی ریاست کہنا چاہیئے۔ مگر ایک تو مذہبی قانون کے نفاذ کا دائرہ مغل ریاست میں اس سے بھی زیادہ محدود ہو گیا تھا جتنا سلطنتِ دہلی کے زمانے میں تھا۔ شرع اسلامی کا قانون پوری طرح صرف دیوانی معاملات میں نافذ تھا اور وہ بھی مسلمانوں کے لئے ہندوؤں کے شخصی اور خاندانی معاملات دھرم شاستر کے مطابق طے کئے جاتے تھے دوسرے یہ کہ جس طرح شرع محمدی کے قانون کو مسلمانوں کی شخصی زندگی میں نافذ کرنے سے حکومت برطانیہ اسلامی حکومت نہیں کہی جا سکتی اسی طرح اکبر کی ریاست بھی اس لقب کی مستحق نہیں ہے۔ اب رہا امام عادل کا معاملہ تو قطع نظر اُس نظری بحث کے کہ کسی ایک ملک کا بادشاہ جب تک کل عالم اسلام نے اس کی خلافت کو تسلیم نہ کیا ہو فقہ حنفی کے مطابق امام عادل ہو سکتا ہے یا نہیں، عملی طور پر یہ بات

بالکل ظاہر ہے کہ اس لقب کو اکبر نے محض سیاسی مصلحت سے اختیار کیا تھا ورنہ وہ نہ تو اس منصب کے فرائض کو ادا کر سکتا تھا اور نہ کرنا چاہتا تھا۔ غرض اکبر کی مغل ریاست میں مذہبی ریاست کی کوئی علامت موجود نہ تھی۔

جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں حقیقی معنی میں مذہبی ریاست ہندوستان میں مسلمانوں کے آنے کے بعد سے کبھی قائم ہی نہیں ہوئی تھی۔ سلطنتِ دہلی محض اپنی اس پالیسی کی وجہ سے مذہبی کہلاتی تھی کہ فرمانروا کے ہم مذہبوں کو دوسرے مذاہب کے پیرووں پر ترجیح دی جاتی تھی اور انھیں خاص حقوق حاصل تھے اکبر نے اس تفریق کو مٹا کر اپنی ریاست کی بنیاد اس اصول پر رکھی کہ رعایا کے مختلف فرقوں کو برابری کا درجہ اور برابر حقوق دیئے جائیں اس لئے اب مذہبی ریاست کا نام تک باقی نہیں رہا۔

نئی مغل ریاست کا غیر مذہبی اور غیر فرقہ دارانہ تصور اکبر اور اس کے دوست، مشیر اور فلسفی ابوالفضل کے ذہن میں وضاحت سے موجود تھا۔ اکبر شاہ عباس صفوی کو ایک خط میں لکھتا ہے:

"نوعِ انسانی کے مختلف فرقے دولت خداداد اور ودیعتِ الٰہی ہیں۔ ان کے ساتھ محبت کا سلوک لازم ہے۔ ہمیں یہ سمجھنا چاہیئے کہ رحمتِ خداوندی

ہر مذہب کے شاملِ حال ہے۔ اور دل و جان سے
کوشش کرنی چاہیے کہ صلحِ کل کے سدا بہار باغ کا
لطف اُٹھائیں۔ خدائے لایزال اپنی نعمتیں بلا تفریق
سب انسانوں کو بخشتا ہے۔ بادشاہوں کو جو ظلِ
الٰہی ہیں یہ اُصول ترک نہ کرنا چاہیے۔"

ابوالفضل آئینِ اکبری میں رقمطراز ہے:

"بادشاہ کو مذہبی اختلافات سے بالاتر ہونا چاہیے
اور اس بات کا خیال رکھنا چاہیے کہ یہ ان فرائض کی
راہ میں حائل نہ ہوں جو اس پر ہر طبقے اور ہر جماعت
کی طرف سے عائد ہوتے ہیں۔ اس کے سایۂ عاطفت
میں سب کو آرام ملنا چاہیے تاکہ ظلِ الٰہی کا فیض عام
ہو جائے۔ اُسے اپنی کل رعایا کے ساتھ روز افزوں
محبت ہونی چاہیے۔"

اکبر نے جس طرح اس اُصول پر عمل کیا اُس کا ذکر پچھلے باب
میں آچکا ہے۔ جزیے کو چند دنوں سے ہندوؤں پر عائد تھا معاف
کر دینا، یہ فرمان جاری کرنا کہ ہندوستان کا کوئی باشندہ خواہ
کسی مذہب یا کسی طبقے کا ہو غلام نہیں بنایا جا سکتا۔ بنیادی طور
پر اس بات کا اعلان تھا کہ ریاست رعایا کے سب فرقوں کا
مساوی مرتبہ تسلیم کرتی ہے۔ اس اُصول کو تکمیل تک پہنچانے

کے لئے، اور سب فرقوں کو ریاست سے وابستہ کرکے اور ان
کے دلوں میں سیاسی وحدت کا احساس پیدا کرکے ایک قوم
بنانے کے لئے، چھوٹے سے لے کر بڑے تک کل فوجی اور ملکی
عہدوں کا دروازہ ہندوؤں کے لئے کھول دیا گیا۔ وہ مسلمان
سرداروں کے دوش بدوش بادشاہ کے مقربوں اور معتمدوں میں
داخل کئے جانے لگے، شاہی خاندان اور راجپوت حکمرانوں میں
شادی بیاہ کے تعلقات قائم ہو گئے جو ہندوستان میں دوستی
اور یگانگی کی سب سے بڑی علامت سمجھی جاتی تھی۔

جو قومیت اور قومی ریاست اس طرح وجود میں آئی
اس کی نوعیت اور اس کے حدود کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے
تاکہ غلط فہمی کی گنجائش نہ رہے۔ جدید اصطلاح کے مطابق
قومیت زیادہ سے زیادہ، کامل سیاسی، نسلی، مذہبی، تہذیبی
اتحاد ہے اور کم سے کم اتنی سیاسی وحدت کہ ایک ملک کے لوگ
ایک مشترک سیاسی دستور کو قبول کریں اور اس کے ماتحت
مل کر رہنے پر راضی ہو جائیں۔ اکبر کے زمانے کی قومیت
اس سے بھی زیادہ محدود معنی رکھتی تھی۔ اس کے اندر باہمی
ربط اور اتحاد کا رشتہ کوئی مقررہ دستور یا معینہ نصب العین
نہیں تھا بلکہ صرف وہ وابستگی جو لوگوں کو بادشاہ کی ذات اور
حکمران خاندان سے ہوتی تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ تعلق اسی بادشاہ سے

ہوتا تھا جس کی عام پالیسی رعایا کے ہر طبقے اور ہر فرقے کو پسند ہو اور اُس کی اولاد کے ساتھ اسی وقت تک رہتی تھی جب تک وہ اس عام پالیسی کو جاری رکھے۔ اس قومیت کی بنیاد اتنی گہری اور مضبوط نہیں ہوتی تھی جتنی موجودہ زمانے میں جب کہ ہر ریاست کا ایک مستقل دستور ہوتا ہے اور وہ خود جمہور کے ارادۂ اجتماعی کو ظاہر کرتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے اکبر اس بات کو اچھی طرح محسوس کرتا تھا کہ جو قومی ریاست اُس نے قائم کی ہے اس میں مضبوطی اور ہم آہنگی اسی نسبت سے پیدا ہوگی جس نسبت سے رعایا کے مختلف طبقوں اور فرقوں کو بادشاہ کی ذات سے وابستگی ہوگی اسی لئے اس نے رعایا سے براہِ راست واسطہ رکھنے پر اس قدر زور دیا جتنا اس سے پہلے کسی مسلمان بادشاہ نے نہیں دیا تھا روزانہ جھروکے میں بیٹھ کر درشن دینے کی رسم قائم کر کے اس نے اپنی ہندو رعایا کے دلوں میں ہندوستان کے قدیم راجاؤں کی یاد تازہ کر دی اور ان کے دلوں کو شخصی کشش کے جادو سے مسخر کر لیا۔

ایک اور پہلو سے جو نہایت اہم تھا اکبر نے اپنی سلطنت کی تشکیل میں ہندوستانی ذہن کے بنیادی رجحان کا لحاظ رکھا یعنی اُس نے وحدانی ریاست کے نصب العین میں جو سلاطین

دہلی کے پیشِ نظر تھا، ترمیم کردی مسلمانوں کے آنے سے پہلے ہندوستان وحدانی ریاست کے تصور سے بالکل عاری تھا اور سیاسی وحدت کی راہ میں جاگیری وفاقی ریاست سے آگے نہیں بڑھا تھا۔ سلطنتِ دہلی کے مقبولِ عام نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ وہ مقامی حکومتوں کو ختم کرکے سارے ملک پر براہِ راست حکومت کرنا چاہتی تھی۔ اکبر کے ذہن پر اسلامی اور ایرانی اثرات اتنے گہرے تھے کہ وہ وحدانی ریاست کے تخیل کو بالکل ترک تو کر نہیں سکتا تھا لیکن اُس نے ہندوستانی ذہن کی رعایت سے ایک درمیانی راہ اختیار کی یعنی اُس ریاست میں جو اُس نے اپنے پیش روؤں سے پائی تھی براہِ راست الحاق کے ذریعہ کم اضافہ کیا اور اکثر صورتوں میں اسی پر قناعت کی کہ خود مختار ہندو مسلمان حکمرانوں سے عہدِ اطاعت لے کر ان کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو برقرار رہنے دے۔

مغل ریاست میں عہدِ وسطی کی اور ریاستوں کی طرح قوانین وضع کرنے اور اُنھیں نافذ کرنے کا اختیار بلا شرکتِ غیرے بادشاہ کو تھا۔ قانونِ دستوری اور قانونِ عام کا بنانا اور اس پر عمل کرنا تو سراسر بادشاہ پر موقوف تھا البتہ قانونِ شہادت، قانونِ فوجداری اور قانونِ دیوانی شرعِ اسلامی کے مطابق تھے اور اصولاً بادشاہ کی مرضی سے آزاد تھے،

لیکن عملاً اکبر، جہانگیر اور شاہ جہاں نے قانونِ فوجداری اور قانونِ شہادت میں بھی اپنی رائے سے ترمیمیں کی ہیں۔ صرف ایک قانونِ دیوانی ایسا تھا کہ جس کے بنانے میں بادشاہ کی رائے کو دخل نہیں تھا۔ مسلمانوں کے شخصی اور خاندانی معاملات شرع اسلامی کے قانون کے مطابق اور ہندوؤں کے دھرم شاستر کے مطابق طے ہوتے تھے اور ان کا فیصلہ ہندو پنڈت کرتے تھے جو قاضی اور مفتی کے ساتھ ساتھ عدالتِ عالیہ اور ماتحت عدالتوں میں مقرر کیے جاتے تھے۔ وزیر عدل جو صدر کہلاتا تھا قاضیوں، مفتیوں وغیرہ کا تقرر کرتا تھا۔ مذہبی اُمور، مذہبی، تعلیم اوقات اور مذہبی وظائف کا بھی نگراں تھا۔ عدالت کا یہ انتظام صرف شہروں تک محدود تھا ورنہ دیہات اور قصبات میں تمام مقدمات کا فیصلہ پنچایتیں کرتی تھیں جو ہندوستان میں قدیم زمانے سے چلی آتی تھیں۔

اندرونی نظم و ضبط اور عدل و انصاف کے علاوہ ملک کو بیرونی حملوں سے محفوظ رکھنا عہدِ وسطیٰ میں ریاست کا سب سے اہم ترین فرض سمجھا جاتا تھا۔ اس فرض کو مغل سلطنت کے پہلے چار حکمرانوں نے جس خوبی سے ادا کیا اس کی مثال ہندوستان کی تاریخ میں مشکل سے ملے گی۔ موریہ سلطنت کے بعد یہ پہلی قومی ریاست تھی جس نے شمالِ مغربی سرحد کی حفاظت

کی پوری اہمیت سمجھی اور اپنی بیرونی چوکیاں ہندوستان کے باہر افغانستان میں قائم کیں۔ شاہجہاں نے تو اور آگے بڑھ کر بلخ اور بدخشاں تک پہنچنے کی کوشش کی تھی اگرچہ اس میں کامیاب نہ ہو سکا۔

اس کے علاوہ مُغل ریاست نے اسلامی اور قدیم ہندوستانی روایات کے مطابق خیرات وحسنات، اخلاقی اور معاشی اصلاح کا کام بھی اپنے ہاتھ میں لیا۔ سلطنت دہلی کے زمانے میں ریاست کی جدوجہد اس میدان میں صرف مسلمانوں تک محدود تھی۔ اکبر نے یہاں بھی مذہبی تفریق کو چھوڑ کر کل رعایا کو ایک نظر سے دیکھنے کی پالیسی اختیار کی جو شاہجہاں جہانگیر بلکہ ایک حد تک اورنگ زیب کے زمانہ میں بھی جاری رہی اس کے ماتحت ہندو ودوانوں اور سادھوؤں کی بھی کم و بیش مسلمان علماء اور فقراء کی طرح ریاست کی طرف سے دستگیری کی جاتی تھی اور مندروں کو بھی کبھی کبھی مسجدوں کی طرح معافیاں ملتی تھیں۔ اکبر نے شراب نوشی، عصمت فروشی، قمار بازی وغیرہ پر ہر فرقے کے لوگوں کے لئے یکساں پابندیاں عائد کیں بلکہ ہندوؤں کی بعض مخصوص رسموں مثلاً ستی کو سختی سے روکا، اگرچہ بڑا خطرہ تھا کہ اس پر ہندو مذہب میں مداخلت کرنے کا الزام آئے گا۔

مغل ریاست کے اس نظام میں اورنگ زیب نے تصرف کرکے اُسے اسلامی ریاست بنانے کی جو کوشش کی اور اس میں جن وجوہ سے ناکام رہا اس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اورنگ زیب کے جانشینوں کے زمانے میں پھر ریاست جہاں تک اس کی تنزل پذیر حالت نے اجازت دی اسی پُرانی راہ پر چلتی رہی جو اکبر نے متعین کر دی تھی۔

اِس مغل ریاست کے گرد جس نے رعایا کے سب فرقوں اور سب طبقوں کے دل میں جگہ حاصل کر لی تھی ایک قومی تہذیب کا حِصار کھڑا کرنے کا کام بھی اکبر کے ہاتھوں شروع ہوا اور اورنگ زیب کے زمانے کو چھوڑ کر سلطنتِ مغلیہ کے پورے عہد میں جاری رہا۔ نویں باب میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اجنبیت اور مخالفت کی جو خلیج سلطنتِ دہلی کے ابتدائی عہد میں ہندو اور مسلمانوں کے درمیان حائل تھی، اُسے بہت سی چیزوں نے مل کر جن میں مسلمان صوفیوں اور ہندو بھگتوں کی پیدا کی ہوئی رواداری اور محبّت کی روح بھی تھی، رفتہ رفتہ دور کر دیا تھا اور دونوں فرقوں کے خیالات اور جذبات خصوصًا ان کے جمالیاتی شعور میں تاثیر و تأثر کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ اسلامی ایرانی، اور ہندو تہذیب کے امتزاج کے عمل کو جو تاریخی قوتوں کے ماتحت غیر محسوس طور پر ایک مدت سے جاری

تھا۔ اکبر کی شعوری کوششوں نے اور تیز کر دیا۔ چنانچہ بہت جلد
مغل دربار کے مرکز سے ایک مشترک تہذیب کا دائرہ پھیلنا شروع
ہوا جس نے بہت جلد ہندوستان کے بہت بڑے حصے میں
ہندوؤں اور مسلمانوں کے اونچے طبقوں کی زندگی کو گھیر لیا۔
مشترک تہذیب کی جڑ ہمیشہ ایک مشترک زبان ہوتی ہے، اس
لئے کہ جب تک انسانوں کی کسی جماعت کے پاس مبادلۂ
خیالات کا کوئی مشترک وسیلہ نہ موجود ہو ان میں اتحاد خیال
اور اتحاد مذاق کا پیدا ہونا ناممکن ہے۔ مسلمانوں کے ہندوستان
آنے کے بعد دہلی کے علاقے میں مقامی بولی اور فارسی کے
میل جول سے ایک مشترک کاروباری زبان بن گئی تھی جو آگے
چل کر اردو کہلائی۔ سولھویں صدی کے آخر تک اس زبان
نے دکن میں ہندو مسلمانوں کی مشترک ادبی زبان کی حیثیت
اختیار کر لی تھی لیکن شمالی ہند میں یہ ہنوز ایک مقامی بولی کے
درجے سے آگے نہیں بڑھی تھی۔ سلطنت دہلی کے زمانے
میں سرکاری دفتری زبان فارسی تھی۔ باہر سے آئے ہوئے
مسلمان آپس میں فارسی ہی بولتے تھے صرف ہندوؤں سے
تبادلۂ خیالات کرنے کے لئے اردو سے کام لیتے تھے۔ ان
کی عام ادبی زبان بھی فارسی ہی تھی۔ البتہ مذہب کے مطالعے
اور اعلیٰ علوم کی تحصیل کے لئے انھیں عربی سیکھنی پڑتی تھی۔

ہندوؤں کو فارسی سیکھنے کی طرف سب سے پہلے کشمیر میں پندرھویں صدی کے وسط میں توجہ ہوئی۔ سلطان زین العابدین نے ہندوؤں کو نظم مملکت میں مسلمانوں کے برابر حصّہ دینے اور دونوں قوموں میں مصالحت اور اتحاد پیدا کرنے کے لئے کشمیری پنڈتوں میں فارسی زبان کو رواج دیا اور اس نے کچھ دن بعد تقریبًا ان کی مادری زبان کی حیثیت اختیار کر لی۔ سلطنتِ دہلی میں بھی سکندر لودی کے زمانے سے تعلیم یافتہ ہندوؤں خصوصًا کائستھوں نے سرکاری دفاتر میں اونچے عہدے پانے کے لئے فارسی سیکھنی شروع کی اور سوریوں کے زمانے میں تو بہت سے ہندو فارسی جانتے تھے لیکن چونکہ ابھی تک حسابات وغیرہ فارسی میں نہیں بلکہ مقامی زبانوں میں رکھے جاتے تھے اس لئے سرکاری ملازمت کے لئے فارسی سیکھنا لازمی نہیں تھا۔ اور ملازمت پیشہ ہندوؤں کا صرف ایک حصّہ اس زبان سے واقف تھا۔

اکبر کے عہد میں ٹوڈرمل نے جو اُس کا وزیر مالیات تھا سارے ممالکِ محروسہ کے دفاتر میں یکسانی پیدا کرنے کے لئے یہ حکم جاری کیا کہ حسابات فارسی میں رکھے جائیں اور ہر قسم کی دفتری کارروائی اسی زبان میں ہو۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان سب ہندوؤں نے جو سرکاری ملازم تھے اور جن کی تعداد اب بہت بڑھ گئی تھی بہت جلد فارسی سیکھ لی۔ ان کے علاوہ ہندو

امرا اور راجپوت رئیس جنھیں اب بادشاہ سے دربار عام میں، نجی صحبتوں میں، سیر و شکار میں، میدانِ جنگ میں دن رات سابقہ رہتا تھا، فارسی میں دسترس حاصل کرنے پر مجبور تھے۔ غرض جوں جوں بادشاہ کا تعلق ہندوؤں سے بڑھتا گیا ان میں فارسی کا رواج زیادہ ہوتا گیا۔

ان بالواسطہ اسباب کے علاوہ فارسی زبان کے عام طور پر رائج ہونے اور ہندو مسلمانوں کی مشترک زبان بننے کا سبب بلا واسطہ یہ ہوا کہ اکبر نے غالباً ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار سرکاری مدارس بہت بڑی تعداد میں قائم کئے اور ان میں فارسی کو ذریعۂ تعلیم قرار دیا۔ یہ مدارس تمام ممالک محروسہ میں پھیلے ہوئے تھے اور ان میں ہندو مسلمان لڑکے ساتھ ساتھ تعلیم پاتے تھے۔ اس طرح رفتہ رفتہ بلا تفریق مذہب و ملت سارے تعلیم یافتہ طبقے کی علمی اور ادبی زبان فارسی بن گئی۔

مشترکہ نظامِ تعلیم نے زبان کے اشتراک کے علاوہ خیالات و تصورات میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں بھی بہت مدد دی۔ دینی مدارس کو چھوڑ کر جو ہندوؤں اور مسلمانوں کے لئے الگ الگ قائم کئے گئے تھے، دنیوی مدارس میں سب کے لئے ایک ہی نصاب تھا۔ بہ قول ابوالفضل کے ان میں فارسی ادب و انشا، اور خوش خطی کے علاوہ اخلاق، حساب، سیاق، فلاحت، مساحت، ہندسہ

نجوم، رمل، تدبیرِ منزل، سیاستِ مدن، طب، منطق، طبیعی، ریاضی تاریخ کی تعلیم درجہ بدرجہ دی جاتی تھی۔ اس سے پہلے ایک تو تعلیم کا رواج ہی بہت کم تھا اور جو تھا وہ بھی صرف مذہبی علوم کا۔ اِس لئے مسلمانوں اور ہندوؤں کے ذہن کی نشو ونما الگ الگ مذہبی رنگ میں ہوتی تھی۔ اب پہلی بار تعلیمِ عامہ میں منقولات کے ساتھ ساتھ معقولات اور طبیعی علوم پر زور دیا گیا جنھوں نے ہندو ذہن اور مسلم ذہن کے لئے ایک اتصال کا نقطہ اور اتحاد کی بنیاد پیدا کردی۔ اس لحاظ سے مغل ریاست کا ابتدائی زمانہ ہندوستان کے لئے نشاۃ ثانیہ کا حکم رکھتا ہے۔ اس لئے کہ اس زمانہ میں ذہنِ عامہ کی تربیت زیادہ تر دنیوی علوم کے ذریعے سے ہونے لگی اور اس میں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے علمی خزانوں سے کام لیا گیا۔ جہاں ہندوؤں کو فارسی زبان و ادب سکھایا گیا اور دنیوی علوم وفنون کی تعلیم مسلمانوں کی ذہنی روایات کے مطابق دی گئی وہاں مسلمانوں کو بھی ہندوؤں کے ادب، فلسفے، ریاضی وغیرہ سے واقف کرنے کی کوشش کی گئی۔ اور اس مقصد کو پیشِ نظر رکھ کر سنسکرت سے فارسی میں ترجمے کرائے گئے۔

سلطنت دہلی کے آخری زمانے میں ہندوستان پر جو ذہنی جمود چھایا ہوا تھا اسے اکبر اور اس کے جانشینوں کی علم دوستی نے دور کردیا اور ہر طرف حرکت اور زندگی نظر آنے لگی۔ بادشاہوں

کی ہمت افزائی سے تصنیف و تالیف اور ترجمے کا کام بہت زور شور سے ہونے لگا جس میں ہندو اور مسلمان دونوں شریک تھے اس عہد کے مترجموں اور مصنفوں، مورخوں، منشیوں، شاعروں میں مسلمانوں کے دوش بدوش ہندو بھی نظر آتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے فارسی زبان پر پورا عبور حاصل کر لیا تھا اور نئی مشترک تعلیم و تہذیب کو پوری طرح اپنا لیا تھا۔

سب سے پہلے ترجمے کو لیجیے۔ رامائن اور اتھروید کے پہلے فارسی تراجم میں ملا عبدالقادر بدایونی کے ساتھ ایک فاضل پنڈت شریک تھے۔ اس کے بعد رامائن کے کئی ترجمے ہندوؤں نے فارسی نظم و نثر میں کئے۔ مہابھارت کا ترجمہ ملا عبدالقادر کے علاوہ کئی اور ہندو مسلمان عالموں کا مشترکہ کارنامہ ہے بھگوت پران اور دوسری سنسکرت کتابوں کے فارسی تراجم راجا ٹوڈرمل کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں۔ سنگھاسن بتیسی کا پہلا ترجمہ بھارامل کھتری نے کیا۔ اس کے بعد کئی اور ترجمے ہوئے۔ فیضی نے لیلاوتی کو فارسی جامہ پہنایا۔ مگر حساب اور دوسرے فنون کی کتابوں کو سنسکرت سے فارسی میں منتقل کرنے کا کام زیادہ تر ہندوؤں ہی نے انجام دیا۔ قصے کہانیوں کی کتابوں کے علاوہ ہندوؤں کی مذہبی کتابیں بھی فارسی میں آ گئیں۔ داراشکوہ نے جو ہندو فلسفے اور تصوف کا

دل سے معتقد تھا۔ اپنشدوں، بھگوت گیتا اور یوگ وشنشٹ کا ترجمہ کرایا اور خود مجمع البحرین کے نام سے ایک کتاب ہندو اور اسلامی تصوف کے تقابلی مطالعے پر لکھی۔ تاریخ کے میدان میں ابوالفضل کے اکبر نامے اور آئینِ اکبری، نظام الدین احمد کی طبقاتِ اکبری، عبدالقادر بدایونی کی منتخب التواریخ، غیرت خاں کی مآثر جہانگیری، عنایت خاں کے شاہ جہاں نامہ، محمد صالح کے عملِ صالح اور خافی خاں کی منتخب اللباب کے ساتھ ساتھ بندرا بن داس کی لُبّ التواریخ، سبحان رائے بٹالوی کی خلاصۃ التواریخ اور چندر بھان برہمن کی چہار چمن، بھیم سین کی تاریخ دل کشا اور ایشر داس کی فتوحاتِ عالمگیری بھی تاریخ مغلیہ کی اہم ترین تصانیف ہیں۔ اِن کتابوں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ شخصی اور انفرادی اختلافات سے قطع نظر کرکے اس عہد کے ہندو اور مسلم مؤرخین کا طرزِ تاریخ نگاری اور زاویہ نگاہ ایک ہی ہے۔ یہ سب لوگ مغلیہ ریاست سے یکساں وابستگی رکھتے ہیں جو محض ذاتی اغراض پر مبنی نہیں ہے، اور بادشاہ کی ذات کو مرکز قرار دے کر زیادہ تر ملک کے سیاسی واقعات کی داستان حتی الامکان دیانت داری اور سچائی سے کم و بیش معروضی انداز میں بیان کرتے ہیں، کہیں کہیں ضمنی طور پر معاشرتی حالات اور ذہنی تحریکوں کی طرف بھی اشارہ کر دیتے ہیں۔

فارسی شاعری میں بھی ہندوؤں کا حصّہ کچھ کم نہیں ہے۔
مرزا منوہر توسنی چندر بھان برہمن، سالم کشمیری (نومسلم) بنوالی داس ولی اگر فیضی، نظیری، عرفی، کلیم، قدسی کی برابری نہیں کر سکتے تو بہت سے اور مسلمان شاعروں سے جن کی مادری زبان فارسی تھی کسی طرح کم نہیں ہیں اور اس عہد کے خوش گو شاعروں میں شمار ہوتے ہیں خصوصاً برہمن کا کلام دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ہندو شاعروں نے کتنی جلدی نہ صرف فارسی زبان کو بلکہ ایرانی شاعری کی روح کو اس طرح اپنا لیا تھا کہ غیریت کا نام ونشان بھی باقی نہیں رہا تھا۔ اس زمانے میں ہندوستان کی فارسی شاعری ایک عبوری دور سے گزر رہی تھی۔ خسرو کی دلکش کلاسکی سادگی کی جگہ آہستہ آہستہ رومانی شدتِ احساس اور خیال آفرینی لے رہی تھی جس کا نمونہ عرفی کا کلام ہے۔ یہی عبوری رنگ ہندو شعرا میں بھی نظر آتا ہے۔

اب رہا انشار یعنی لطیف خطوط نویسی، اس صنفِ ادب کو تو ہندوؤں نے اپنے لئے مخصوص کر لیا تھا۔ ابوالفضل اور عالمگیر کو چھوڑ کر جو اس عہد میں فارسی لکھنے والوں کے سرتاج سمجھے جاتے تھے۔ انشار کے فن میں مشکل سے کسی مسلمان منشی کا نام منشی ہرکرن چندر بھان برہمن، منشی مادھو رام، منشی لال چند (ملک زادہ) اور منشی اودھے راج کے مقابلے میں لیا جا سکتا ہے

اِس زمانے میں فارسی انشا کے دو طرز مروج تھے۔ پہلا جس کا اُستاد عالمگیر تھا، ایک سادہ، پرزور حقیقت نگارانہ اسلوب تھا جس میں مغلوں کی ابتدائی سپاہیانہ زندگی کی شان نظر آتی تھی۔ دوسرا جس کی ابتدا ابوالفضل نے کی ایک پُر تکلف، کتابی مبالغہ آمیز اسلوب تھا جس میں زندگی کے بڑھتے ہوئے تکلفات اور پیچیدگیوں کا رنگ جھلکتا تھا۔ ہندو منشیوں میں سے بعض ایک طرز کے پیرو تھے بعض دوسرے کے، چنانچہ چندر بھان سادہ اور بے ساختہ، اور مادھو رام مقفیٰ، مسجع، رنگین عبارت لکھنے میں مشہور رہیں۔ جب تک فارسی میں خط لکھنے کا رواج رہا ان دونوں کے اور دوسرے ہندو منشیوں کے مکاتیب عام طور پر ہندو مسلمانوں کے لئے نمونے کا کام دیتے رہے۔

ظاہر ہے کہ علمی ضرورتوں اور سیاسی مصلحتوں سے اکبر فارسی کو ملک کی مشترک تہذیبی زبان بنانے پر مجبور تھا۔ لیکن اس کی قدر دانی سے وہ زبان بھی محروم نہیں رہی جو شمالی ہند کے بڑے حصے میں رائج اور ہندی کے عام لقب سے مشہور تھی جس کی مختلف بولیاں اودھی، برج بھاشا وغیرہ کہلاتی تھیں۔ اور دیسی زبانوں کی طرح ہندی کی ترقی بھی سلطنت دہلی کے آخری دور میں شروع ہو چکی تھی۔ شیر شاہ کے زمانے میں اودھی کا ایک بڑا شاعر ملک محمد جائسی مصنف پدماوت گزر چکا تھا۔ اکبر کے

عہدِ سلطنت میں سیاسی وحدت اور قومی ریاست کے قیام نے جو حرکت اور زندگی پیدا کردی تھی اس کی بدولت ہندی زبان بھی ہندوؤں اور مسلمانوں کی مشترکہ کوشش سے ترقی کی نئی منزلیں طے کرنے لگی۔ اکبر کے دربار کا مغنی سورداس ہندی کا خوشگوار شاعر تھا۔ اس کے گیتوں کا مجموعہ جس کا موضوع کرشن بھگتی تھا سورساگر کے نام سے مشہور ہے۔ عبدالرحیم خان خانان خود ہندی کا اچھا کوی اور ہندی کوتا کا بڑا قدردان تھا۔ اکبر کے دربار میں اور ہندی شاعر بھی تھے مثلاً گنگا، نرہری اور اس کا خاص دوست بیربل۔ اکبر ان سب کی ہمت افزائی کرتا تھا بلکہ کہا جاتا ہے کہ اس نے خود بھی ہندی میں شعر کہے ہیں۔ اس کے جانشینوں کے زمانہ میں کیشوداس، بہاری، دیو اور رس کھان، چنڈی کے کوی گزرے ہیں جن میں سے رس کھان مسلمان تھا۔ بھوشن رزمیہ نگار شاعر تھا جس نے شیواجی اور چھتر سال کی شان میں رزمیہ نظمیں لکھی ہیں۔ ہندی کی وہ شاخ جس نے دہلی کے علاقے میں فارسی کے میل جول سے ایک نئی زبان کی شکل اختیار کر لی تھی، اپنے وطن میں تو ابھی تک محض بول چال میں کام آتی تھی مگر دکن پہنچ کر خاصی ترقی یافتہ ادبی زبان بن چکی تھی اور چودھویں صدی کے وسط سے سلطنت مغلیہ کے ابتدائی دور تک اس میں نظم و نثر کا اتنا خزانہ جمع ہو چکا تھا کہ

کسی مروجہ دلیسی زبان میں نہیں تھا۔ یہی زبان تھی جس نے شاہ جہاں کے زمانے میں اردو کا نام اختیار کیا اور عہدِ مغلیہ کے آخری حصے میں فارسی کے بجائے ہندوستان کی مشترکہ زبان بن گئی۔

فنِ تعمیر میں ہندو مسلم عناصر کی ترکیب و امتزاج کا عمل سلطنت دہلی کے زمانے ہی میں شروع ہو چکا تھا لیکن اسکو تکمیل تک پہنچانے کے لئے مغل بادشاہوں کی جدتِ خیال اور وسعتِ ذوق کی ضرورت تھی۔ بابر اور ہمایوں تو اپنے ساتھ خالص ایرانی مذاق اور ایرانی ماہرینِ تعمیر لے کر آئے تھے اس لئے ان کے عہد کی بچی کھچی عمارتیں مثلاً بابر کی بنوائی ہوئی پانی پت اور سنبھل کی مسجدیں اور ہمایوں کی بنوائی ہوئی فتح آباد حصار کی مسجد، اصفہان کی عمارتوں کا نمونہ پیش کرتی ہیں۔ اکبر کے ابتدائی عہد کے فنِ تعمیر کا سب سے شاندار کارنامہ ہمایوں کا مقبرہ جو ایرانی ماہرِ تعمیر مرزا عنایت کی نگرانی میں تیار ہوا اسی طرز کا ہے۔ لیکن آگے چل کر اکبر نے سیاسی اور ذہنی میدانوں کی طرح آرٹ کے میدان میں بھی ترکی ایرانی رنگ میں رنگے ہوئے اسلامی تصورات کو ہندوستانی تصورات کے ساتھ سمونے کی کوشش کی اور اس طرح اُس لطیف اور خوشنما مغل طرز کی بنیاد پڑی جسے دنیا آج تک آنکھوں میں جگہ دیتی ہے۔ فتح پور سیکری کی جامع مسجد کا نقشہ جامع اصفہان سے ماخوذ ہے۔ اس کا

شاندار بلند دروازہ ایران کی کلاسیکی سادگی کی تصویر ہے لیکن اس
کے گنبدوں میں جین طرز کی جھلک نظر آتی ہے۔ آگرے کی جامع
مسجد کے گنبدوں کی ساخت میں بھی کوہ آبو کے جین مندر کا اثر
پایا جاتا ہے۔ جہانگیر کے عہد کی عمارتیں بھی ہندو مسلم عناصر کی اس
ہم آہنگ ترکیب کو ظاہر کرتی ہیں۔ سکندرے میں اکبر کا مقبرہ
بعض مبصروں کے نزدیک اسلامی محرابوں اور گنبدوں کے
باوجود مجموعی نقشے کے لحاظ سے بودھ وہاروں یا ماذلی پورم
کے رتھوں کا نمونہ ہے۔ اور اعتماد الدولہ کے مقبرے میں وسطی
عمارت کی چھت ہندوستانی سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے۔

شاہ جہاں کے عہد میں جس نے مغل طرز تعمیر کو معراجِ کمال تک
پہنچا دیا، ایران اور دوسرے ممالک سے نئے ماہرین بلوائے
گئے اور ان کے ساتھ اسلامی ایرانی اثرات کی ایک نئی لہر
آئی جس کی وجہ سے قدیم ہندو اثرات کم ہو گئے۔ لیکن اکبر اور
جہانگیر کے زمانے میں یہ اثرات مغل طرز میں اس طرح گھل مل گئے
تھے کہ ان کو بالکل دور کرنا ناممکن تھا۔ شاہ جہاں کی ایک بڑی
خصوصیت سنگِ مرمر کا بڑے پیمانے پر استعمال تھا۔ اس نرم
اور نفیس پتھر کو برتنے میں بڑے ضبط و احتیاط، سبکت دستی اور
نزاکت سے کام لینا پڑتا تھا جس کی وجہ سے نہ صرف آراستگی
جزئیات و تفصیلات میں بلکہ عام طرز تعمیر میں بہت کچھ تبدیلی ہو گئی

سنگِ مرمر کی آب و تاب کو نمایاں کرنے کے لئے اس کی ضرورت پیش آئی کہ بیل بوٹوں کا کام بہت باریک اور سبک ہو اور سطح کے لمبے چوڑے حاشیے سادہ چھوڑ دیئے جائیں۔

آرائش کا مقصد زیادہ تر اس طرح حاصل کیا گیا کہ رنگ برنگ کے پتھروں کی ریزہ کاری سے خوشنما نقش و نگار بنائے جائیں۔ محراب میں اب عام طور پر کٹاؤ کا کام ہونے لگا۔ ستونوں کی تراش خراش میں طرح طرح کی جدتیں اور باریکیاں پیدا کی گئیں گنبد پتلی گردن کے نہایت سڈول بننے لگے، تعمیر اور آرائش دونوں میں خطوطِ منحنی کے ذریعے نئی نئی لَغَیں اور خوشنما وضعیں ایجاد ہوئیں۔ غرض سنگِ مرمر کے استعمال کی بدولت معمار کا آرٹ لطافت اور نزاکت میں نقاشی کا مقابلہ کرنے لگا اور مغل طرزِ تعمیر میں وہ نئی خصوصیات پیدا ہو گئیں جو نہ قدیم ہندوستانی طرز میں تھیں نہ ایرانی طرز میں۔ مجموعی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاہ جہاں کے زمانے میں ایرانی اور ہندوستانی ذہن نے مل کر ملکی ماحول اور ملکی سامان کے مطابق قدیم عناصر کی ترمیم اور جدید عناصر کی تخلیق کر کے ایک نیا طرزِ تعمیر نکالا جس کے اجزائے ترکیبی وحدت کے سانچے میں اس طرح ڈھل گئے تھے کہ ان میں دیسی اور بدیسی کی تفریق کرنا اگر ناممکن نہیں تو بے معنی ضرور تھا۔ تاج محل کا طلسم خواہ وہ شیراز کے ماہرِ تعمیر کی

نگرانی میں تیار ہوا ہو، ایک ہندوستانی بادشاہ کے ذہن کی پیداوار اور ہندوستانی محبت کی یادگار ہے، ہندوستان کے سنگ مرمر سے بنا ہے اور ہندوستان کی پاکیزہ، پُرامن، پُر درد روح کا مظہر ہے۔

فن تعمیر کی طرح مصوری میں بھی قدیم ہندو طرزوں اور ترکی ایرانی طرز کے میل جول سے ایک نیا طرز پیدا ہوا جس میں دونوں کی خوبیاں موجود تھیں ہم نویں باب میں کہہ چکے ہیں کہ دہلی سلطنت کے زمانے میں مذہبی قیود کی وجہ سے مصوری مسلمانوں میں مقبول نہیں ہوئی اور شاہی دربار میں مصوروں نے بار نہیں پایا۔ لیکن ہندوؤں میں یہ فن برابر باقی رہا اور زیادہ تر مذہبی کتابوں کو مصور کرنے کے لئے کام میں لایا جاتا تھا۔ زمانے کے ساتھ ساتھ اجنتا کی قدیم روایات میں بہت کچھ تصرف ہو گیا تھا اور شمالی ہند میں مصوری کے تین مختلف طرز پیدا ہو گئے تھے جو جموں قلم، کانگڑہ قلم اور راجپوت قلم کے نام سے موسوم ہیں۔ سب سے زیادہ ترقی مصوری نے راجپوتانہ میں کی تھی اس لئے کہ یہاں اُسے راجپوت درباروں کی سرپرستی حاصل تھی۔ تصویروں کے موضوع عموماً ہندو دیومالا سے ماخوذ تھے مثلاً رامائن یا مہابھارت کے قصّے، سری کرشن کی زندگی کے افسانے، راگ اور راگنیوں کی مشخص شکلیں۔ عام لوگوں کی روزمرہ زندگی

کی تصویریں شاذ و نادر بنائی جاتی تھیں۔ ان مرقعوں میں فطرت کی تصویریں سادگی، بے تکلفی اور بانکپن کے ساتھ ہر رنگ اور ہر وضع میں کھینچی جاتی تھیں لیکن پیچیدہ اور مجرد تصورات سے پرہیز کیا جاتا تھا۔ اول سے آخر تک اصلیت اور آمد تھی اورد کا نام تک نہ تھا۔

آلِ تیمور ہندوستان آنے سے پہلے بھی دل سے مصوری کے قدردان تھے۔ اسی خاندان کے دامنِ عاطفت میں ایرانی آرٹ نے ترقی کی منزلیں طے کی تھیں اور اسی کے ایک حکمران سلطان حسین کے دربار میں ہرات کا قلم بہزاد کے ہاتھوں درجۂ کمال پر پہنچا تھا۔ بہزاد کے شاگرد میر سید علی اور خواجہ عبدالصمد شیرازی ہمایوں کے ساتھ ہندوستان آئے تھے۔ ان کے کام میں ترکی ایرانی رنگ غالب ہے یعنی خطوط نازک اور سبک ہیں اور چہروں کے بنانے میں نفاست اور لطافت پر اس قدر زور دیا جاتا ہے کہ اصلیت دب کر رہ جاتی ہے۔ اکبر جو ہندو آرٹ کی سادگی، اصلیت اور زور کا شیدا تھا یہ چاہتا تھا کہ ہندو قلم کی اصلیت اور ایرانی قلم کی نزاکت کو سمو کر ایک نیا طرز پیدا کیا جائے چنانچہ اس نے ایرانی اور ہندوستانی مصوروں کو اپنے دربار میں جمع کر کے ایک قسم کی اکیڈمی کی بنیاد ڈالی۔ ایرانی اُستاد سید علی اور عبدالصمد نوجوان شاگردوں کو جن میں اکثر ہندو تھے ایرانی طرز

کی فنی باریکیاں اور رنگ کاری کے گُر سکھاتے تھے۔ نظری تعلیم کے لئے ایک کتب خانہ تھا جس میں آرٹ کی کتابیں اور قدیم استادوں کے شاہکار فراہم کئے گئے تھے۔ اکبر خود اکثر اس نگار خانے میں جا کر مصوروں کے کام کو دیکھا کرتا تھا۔ اس دبستان سے جو مصور نکلے ان میں فرخ بیگ، دسونت، بساون، سانولا خاص طور پر مشہور ہیں۔ یہ لوگ قدیم ہندوستانی دستور کے مطابق کتابوں کو مصور کرتے تھے لیکن یہ کتابیں عموماً مذہبی نہیں بلکہ غیر مذہبی ہوتی تھیں۔ ہمایوں کے زمانے میں داستان امیر حمزہ میں تصویریں بنانے کا سلسلہ شروع ہوا تھا جو اس زمانے میں جاری رہا۔ اس کے علاوہ بابر نامہ، تیمور نامہ، رزم نامہ (مہابھارت) خمسۂ نظامی اور اکبر نامہ کو مصور کیا گیا۔ ابتدا میں ان کا کام ایرانی طرز کے مطابق مرصّع، پُرتکلف اور بے لوچ تھا۔ مگر رفتہ رفتہ اس میں ہندوستانی طرز کی زندگی، روانی اور قوت کا رنگ آتا گیا یہاں تک کہ عہدِ اکبری کے آخر اور عہدِ جہانگیری کے شروع میں مغل طرز نے ایک جداگانہ اور مستقل حیثیت اختیار کر لی۔

جہانگیر نہ صرف مصوری کا قدردان بلکہ خود بھی فن کار اور مبصر تھا۔ اس کے زمانے میں یہ فن ترقی کے انتہائی درجے پر پہنچ گیا۔ فرخ بیگ، نادر، محمد مراد، ابوالحسن، اُستاد منصور،

بشن داؤ، منوہر اور دولت اِس عہد کے سب سے ممتاز مصور ہیں ان کے قلم کی جولانگاہ اب صرف قدیم داستانوں کی مصوری نہ تھی، بلکہ اصلی اور حقیقی جنگ و جدل، سیر و شکار، عشق و محبت، بادشاہ کا دربار، صوفیوں کی خانقاہ، انسانوں، چوپایوں، پرندوں پودوں اور پھولوں کی تصویریں غرض انسانی زندگی اور عالم فطرت کے وہ سب مناظر جن سے بادشاہ اور امراء کو دلچسپی تھی۔

شاہ جہاں کو مصوری سے فن تعمیر کے مقابلے میں بہت کم شوق تھا۔ پھر بھی امراء اور شاہزادے خصوصاً دارا شکوہ مصوروں کی قدردانی کرتے تھے۔ مصوری کا چرچا کچھ کم نہ تھا مگر اس پر تنزل اور انحطاط کا رنگ جو دولت کی فراوانی اور عیش و عشرت کی زندگی کا لازمی نتیجہ ہے، دوسرے فنونِ لطیفہ کے مقابلے میں بہت پہلے چڑھنا شروع ہو گیا تھا۔ معنوی خوبیوں کے مقابلے میں رنگینی اور آرائش پر زیادہ زور دیا جانے لگا تھا۔ کوئی تصویر اُس وقت تک مکمل نہیں سمجھی جاتی تھی جب تک اس کے گرد نہایت باریک اور پُر تکلف کام کا چوڑا منقش اور طلاکار حاشیہ نہ ہو۔ انوپ چتر، چترامن محمد فقیر اللہ اور ہاشم علی اس عہد کے مشہور مصور ہیں مگر ان میں کوئی منصور، ابوالحسن اور منوہر کے مقابلے کا نہیں ہے۔ اورنگ زیب کے تقشف کی وجہ سے مصوری کا رواج بہت کم ہو گیا اور اس کے بعد سلطنت کے تنزل کے ساتھ یہ درباری فن بھی

گرتا چلا گیا۔

جہاں تک موسیقی کا تعلق ہے اس عہد سے پہلے سلطنتِ دہلی کے زمانے ہی میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذاق میں ہم آہنگی پیدا ہو چکی تھی مغلوں کے دربار میں جو تہذیبی امتزاج کے کیمیاوی عمل کے لئے معمل کا کام دیتا تھا۔ موسیقی کے دیسی اور بدیسی طرز اس طرح گھل مل کر ایک ہو گئے کہ اب مختلف عناصر میں فرق کرنا ناممکن ہے۔ موسیقی وہ ذریعۂ اظہار ہے، جس میں انسانی جذبات خالص جذبات کی حیثیت سے بغیر تصورات کی مدد کے دل کی آوازیں بن کر نکلتے ہیں۔

"ہندوستانی" موسیقی جس کی تشکیل اکبر کے زمانے میں پایۂ تکمیل کو پہنچی اس بات کا سب سے بڑا ثبوت ہے کہ ہندوستانیوں کے دل ایک ہی تال پر دھڑکتے ہیں، ایک ہی انداز سے اُٹھتے اور گرتے، ہنستے اور روتے ہیں۔

عام طرز معاشرت، رسم ورواج، وضع ولباس، تفریح وتفنن رہنے سہنے کھانے پینے، اُٹھنے بیٹھنے کے طریقوں میں جو یکسانی ہندوؤں اور مسلمانوں میں اُس زمانے میں پیدا ہو گئی تھی۔ اُس کی تفصیل بیان کرنے کے لئے ایک مستقل کتاب کی ضرورت ہے۔ بہت کچھ مٹنے اور مٹانے کے بعد اس یک رنگی کے نقوش ہندوستانیوں کے صفحاتِ زندگی پر آج تک باقی ہیں۔

بارھواں باب

ہندوستانی تہذیب

(سلطنتِ مغلیہ کے دورِ زوال میں)

(۱۷۰۷-۱۸۵۷)

(۱)

ہم کہہ چکے ہیں کہ اورنگ زیب کی سخت اور تنگ نظرانہ پالسی کی بدولت راجپوت جو ابتدا سے سلطنتِ مغلیہ کے وفادار دوست تھے اب اس کے دشمن ہو گئے تھے۔ اور تین نئی مخالف قوتیں ابھر آئی تھیں یعنی سکھ، جاٹ اور مرہٹے۔ اورنگ زیب کی زبردست شخصیت کے ہٹتے ہی اس کے کمزور جانشینوں کے زمانے میں ان چاروں قوتوں نے ملک میں شورش برپا کردی خصوصًا مرہٹوں نے جنوب سے شمال تک ساری سلطنت کو تہ و بالا کردیا ادھر امرائے سلطنت میں آپس کی رقابتیں ابھر آئیں۔ ایرانی، ترکی، اور افغانی پارٹیوں کی کشمکش نے مرکزی حکومت کو اس قدر کمزور کر دیا کہ صوبوں پر اس کا تسلط محض برائے نام رہ گیا اور وہ عملاً خود مختار ہو گئے۔ شمال مغرب سے بیرونی حملے جو مغل سلطنت کے رعب اور دبدبے کی وجہ سے تقریبًا دو سو سال سے رُکے

ہوئے تھے پھر شروع ہو گئے۔ یورپی تاجروں کو جو سولھویں اور سترھویں صدی میں تجارت کی غرض سے ہندوستان آئے تھے خانہ جنگیوں کی بدولت اپنی قوت بڑھانے کا موقع مل گیا اور وہ ہندوستان کی سیاست میں دخیل ہو گئے۔ ہندوستان کی تہذیب قدرتی طور پر اس دورِ تنزل کے رنگ میں رنگ گئی۔ مگر اسے اب بھی ملک کی مشترک تہذیب کی حیثیت حاصل رہی بلکہ اب اس کا دائرۂ اثر اور زیادہ وسیع ہو گیا۔ البتہ ایک نئی بات یہ ہوئی کہ اٹھارھویں صدی کے آخر سے اُس پر نو آباد یورپیوں خصوصاً انگریزوں کی وجہ سے مغربی تہذیب کا اثر پڑنا شروع ہو گیا۔ اور انیسویں صدی کے نصف اول میں یہ اثر واضح طور پر نظر آنے لگا۔

ہم اس باب میں پہلے تو اس عہد کی سیاسی تاریخ پر ایک نظر ڈال کر یہ دکھائیں گے کہ کس طرح سلطنتِ مغلیہ کے زوال کے ساتھ مختلف ہندوستانی ریاستوں، فرانسیسیوں اور انگریزوں میں سیاسی اقتدار کے لئے کشمکش شروع ہو گئی جس میں انگریز سب پر غالب آئے اور پھر اس پر بحث کریں گے کہ اِس ڈیڑھ سو سال میں کس طرح ہندوستانی تہذیب ایک طرف عام ملکی زندگی کے انتشار، پستی اور تنگی کی آئینہ داری کرتی رہی اور دوسری طرف مغربی تہذیب سے متاثر ہو کر عہدِ جدید کے

استقبال کی تیاری کرنے لگی۔

(الف)

اورنگ زیب نے مغلوں کے قدیم دستور کے مطابق اپنی سلطنت کو اپنے تینوں بیٹوں معظم، اعظم اور کام بخش بیٹوں میں تقسیم کر دیا تھا، تاکہ ان میں وہ کشمکش نہ ہو جو خود اورنگ زیب اور اُس کے بھائیوں میں ہوئی تھی۔ لیکن ہندوستان کی سرزمین اس دستور سے ناآشنا تھی اور یہاں کے ماحول میں تینوں بھائیوں میں سے کوئی بغیر پورے ملک پر قبضہ کئے، چین سے بیٹھنے والا نہ تھا۔ چنانچہ خانہ جنگی شروع ہو گئی۔ آخر معظم دونوں بھائیوں کو شکست دے کر بہادر شاہ کے لقب سے اورنگ زیب کی سلطنت کا مالک بن بیٹھا۔ لیکن اس میں وہ شخصیت اور قابلیت نہ تھی کہ پورے ملک پر تسلط رکھ سکے اور ان مخالف قوتوں کو اُبھرنے سے روک سکے جنہیں اورنگ زیب کے رعب و داب نے دبا رکھا تھا۔ اُس نے شیواجی کے پوتے ساہو کو رہا کر دیا اور مرہٹوں کو دکن میں چوتھ وصول کرنے کی اجازت دے کر اُن سے صلح کر لی۔ اِدھر راجپوتوں نے اپنی قوت کو متحد کر کے بادشاہ کو اس بات پر مجبور کر دیا کہ اُن کی آزادی کو تسلیم کر لے۔ بہادر شاہ کی وفات (۱۷۱۲ء) کے بعد سلطنت

مغلیہ امرائے دربار کے ہاتھ میں شطرنج کی بساط ہو کر رہ گئی جس پر وہ اپنے مہروں کو بادشاہ بنا کر کھیلنے لگے۔ ذوالفقار خاں نے بہادر شاہ کے بیٹے جہاں دار شاہ کو تخت پر بٹھایا مگر ایک ہی سال بعد دو بھائیوں عبداللہ خاں قطب الملک اور حسین علی خاں نے جو سادات بارہ میں سے تھے جہاندار شاہ کو ہٹا دیا اور چھ سال کے اندر چار شہزادوں کو یکے بعد دیگرے بادشاہ بنایا۔ ان میں سے چوتھے یعنی محمد شاہ نے سعادت خاں صوبہ دار اودھ اور آصف جاہ صوبہ دار دکن کی مدد سے سید بھائیوں کا خاتمہ کرا دیا۔ اودھ اور دکن کے صوبہ دار اب عملاً خود مختار حکمراں بن چکے تھے اور محمد شاہ جیسے رنگ رلیوں کے سوا کوئی کام نہ تھا، کبھی ایک کے اور کبھی دوسرے کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بنا رہتا تھا۔ اس کے زمانے میں ایران کے من چلے حکمراں نادر شاہ نے ہندوستان پر حملہ کیا اس بہانے سے کہ محمد شاہ نے ایران کے کچھ مفرورین کو جو نادر شاہ کے معتوب تھے اپنے ہاں پناہ دی تھی اور نادر کے شکایت نامے کا جواب نہیں دیا تھا۔

نادر شاہ کابل اور غزنی پر قبضہ کرنے کے بعد دہلی کی طرف روانہ ہوا اور کرنال تک بے روک ٹوک بڑھتا ہوا چلا آیا۔ (۱۷۳۹ء) یہاں شاہی فوج نے اس کا مقابلہ کیا مگر سخت شکست کھا کر پسپا ہو گئی اور بادشاہ کے مشیر سعادت خاں اور

آصف خاں اُس سے دب کر شرطیں کرنے پر تیار ہو گئے۔ مگر اُن کی آپس کی رقابت کی وجہ سے کوئی بات طے نہ ہو سکی اور نادر فاتح کی حیثیت سے دہلی میں داخل ہو گیا۔ یہاں محمد شاہ نے دل و جان سے اس کی خاطر مدارات اور دل جوئی کی مگر شہر کے لوگوں میں خدا جانے کس طرح یہ مشہور ہو گیا کہ نادر شاہ مارا گیا اور اُنھوں نے ایرانی فوج کے کچھ سپاہیوں پر حملہ کر کے اُنھیں قتل کر دیا۔ نادر یہ خبر سن کر آگ بگولا ہو گیا۔ اور اُس نے اہل دہلی کے قتل عام کا حکم دے دیا جو پانچ گھنٹے تک جاری رہا۔ آخر آصف جاہ نے بڑی مشکل سے اُس کے غصے کو فرو کر کے اہل شہر کو امان دلوائی۔ دو مہینے کے قیام کے بعد نادر شاہ اور اس کی فوج مال غنیمت سے، جس میں شہرۂ آفاق تختِ طاؤس بھی شامل تھا، مالا مال ایران واپس گئی۔ اور دریائے سندھ کے پار کے مغل مقبوضات ایران کے حوالے کر دیئے گئے۔

نادر شاہ کے حملے نے مغلیہ سلطنت کے رہے سہے اقتدار کو بھی ختم کر دیا۔ اودھ اور دکن کی طرح روہیلکھنڈ کا صوبہ بھی پہلے ہی خود سر ہو چکا تھا۔ دکن اور گجرات پر مرہٹوں کا تسلط تھا اور پنجاب کو سکھ اور افغان تاراج کر رہے تھے۔ اب بنگال بھی خود مختار ہو گیا۔ ادھر نادر کے مرنے کے بعد

اس کا گورنر احمد شاہ ابدالی، افغانستان کا خود مختار بادشاہ بن بیٹھا اور شمالی ہندوستان کی فتح کا خواب دیکھنے لگا۔ اس نے مغربی پنجاب پر سرہند تک قبضہ کر لیا مگر یہاں شاہی فوج نے مقابلہ کر کے اس کی مزید پیش قدمی کو روک دیا (۱۷۴۸ء) اسی سال محمد شاہ کا انتقال ہو گیا اور اس کا بیٹا احمد شاہ کے نام سے تخت پر بیٹھا۔ احمد شاہ کے زمانے میں ایرانی پارٹی اور تورانی پارٹی کی کشمکش انتہا کو پہنچ گئی۔ ایرانیوں نے ابدالی سے مدد مانگی۔ ادھر تورانیوں کے سرگروہ غازی الدین نے مرہٹوں کی مدد سے احمد شاہ کو اندھا کر کے قید کر دیا اور عالمگیر ثانی کو تخت پر بٹھایا۔ ۱۷۵۹ء میں ابدالی نے ہندوستان پر حملہ کر کے دہلی پر قبضہ کر لیا۔ وہ فوج میں ہیضہ پھیل جانے کی وجہ سے افغانستان واپس گیا لیکن اپنے بیٹے کو اپنے ہندوستانی مفتوحہ علاقے کا حاکم مقرر کر کے لاہور میں چھوڑ گیا۔ اب پھر غازی الدین اور اس کے حلیف مرہٹوں کا دور دورہ ہو گیا۔ انھوں نے دہلی اور پنجاب کو ابدالی کے آدمیوں سے چھین لیا اور عالمگیر ثانی کو قتل کر کے ایک اور مغل شاہزادے کو بادشاہ بنایا۔ شاہِ عالم جو درحقیقت وارث تخت و تاج تھا، شجاع الدولہ کے پاس اودھ میں پناہ گزیں تھا۔ شجاع الدولہ اور ایرانی پارٹی کی درخواست پر احمد شاہ

ابدالی ایک بار پھر ہندوستان آیا اور اس نے پانی پت کی تیسری جنگ میں (۱۷۶۱ء) مرہٹوں کو بہت بُری طرح شکست دی اور انھیں شمالی ہند سے باہر نکال دیا۔ ابدالی نے شاہ عالم کی بادشاہی کا اعلان کر کے اس کی غیر موجودگی میں شاہزادہ جوان بخت کو اس کا قائم مقام بنایا اور شجاع الدولہ کو وزیر سلطنت مقرر کر دیا۔

شاہ عالم اِس عرصہ میں شجاع الدولہ اور میر قاسم کے ساتھ مل کر انگریز تاجروں کو جنھوں نے بنگال میں بڑی قوت پکڑ لی تھی، وہاں سے نکالنے کی کوشش کر رہا تھا۔ لیکن ۱۷۶۴ء میں بکسر کی جنگ میں شکست کھانے کے بعد وہ انگریزوں سے مِل گیا۔ انگریزوں نے الٰہ آباد اور کڑے کا علاقہ شجاع الدولہ سے چھین کر شاہ عالم کو دیدیا۔ اور اس کے بدلے میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے لئے بنگال اور بہار کی دیوانی کا منصب یعنی مالگزاری وصول کرنے کا حق حاصل کر لیا جس کے معنی یہ تھے کہ میر جعفر جسے انگریزوں نے دوبارہ ان صوبوں کا حکمراں بنا دیا تھا محض عضو معطل ہو کر رہ گیا اور ان دونوں صوبوں کی حکومت شاہ دہلی کے برائے نام اقتدار کے ماتحت انگریزوں کے ہاتھ میں آگئی۔

انگریز تاجروں نے جس طرح اپنی تجارت کے ساتھ ساتھ اپنی سیاسی قوت کو بڑھایا اور ایک طرف اپنے یورپی حریفوں اور دوسری طرف ہندوستانی ریاستوں کو اپنی بحری فوجی قوت اور

حکمت عملی سے شکست دے کر پہلے جنوبی ہند اور پھر بنگال میں
اپنا تسلط بٹھایا اس کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔ یہاں صرف
اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اٹھارھویں صدی کے وسط کے بعد سے
جب مغل بادشاہ شاہ شطرنج بن کر رہ گیا تھا، مختلف قوتوں میں
جو ہندوستان میں برسرِ پیکار تھیں انگریزوں کی قوت سب سے
اہم سمجھی جانے لگی تھی۔ اور اس نے ملک کی سیاسی، اقتصادی
اور تہذیبی زندگی پر معتد بہ اثر ڈالنا شروع کر دیا تھا۔

اُدھر شاہِ عالم انگریزوں کے زیرِ حمایت الہ آباد میں مقیم تھا
اور ادھر مرہٹے جو پانی پت کی شکست کے بعد شمالی ہند سے
بے دخل کر دیے گئے تھے دوبارہ اپنا اقتدار اس علاقے
میں قائم کرنے کی فکر میں تھے۔ ۱۷۶۹ء میں وہ پھر دریائے
چنبل کو پار کر کے راجپوتوں اور جاٹوں سے چوتھ وصول کرتے
ہوئے دوآبے کے علاقے میں داخل ہو گئے۔ روہیلکھنڈ کے
حکمران نجیب الدولہ کو اُنھوں نے معاہدہ کرنے پر مجبور کر دیا
اور نواب اودھ کے علاقے کو دور تک تاراج کر ڈالا۔ اب
مرہٹوں نے شاہِ عالم کو انگریزوں کے قبضے سے نکال کر دہلی
کے تخت پر لا بٹھایا (۱۷۷۱ء)۔ اور اُس نے اس خدمت کے
عوض پیشوا کو سلطنت کے سپہ سالارِ اعظم کا منصب عطا کیا۔
چنانچہ مرہٹوں کی حکومت کو بھی ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت

کی طرح ایک قانونی حیثیت حاصل ہوئی۔

مغل شہنشاہ اصل میں اب صرف دہلی اور آگرے کے آس پاس کے علاقوں کا مالک رہ گیا تھا۔ اگرچہ یوں کہنے کو وہ سب ریاستیں جن میں ہندوستان بٹ گیا تھا، مغل فرمانروا کے اقتدارِ اعلیٰ کو تسلیم کرتی تھیں۔ اپنے چھوٹے سے مقبوضہ علاقے کا بچاؤ کرنے اور اس میں امن و امان قائم رکھنے کے لئے بھی بادشاہ کے پاس کافی فوجی طاقت نہ تھی۔ بلکہ اُسے مرہٹہ روہیلہ یا جاٹ سرداروں سے یا اودھ کے حکمراں سے مدد لینی پڑتی تھی اور یہ سب دارالسلطنت کو اور بادشاہ کو اپنے اثر میں رکھنے کے لئے آپس میں لڑتے رہتے تھے۔ جب مرہٹے اندرونی جھگڑوں کی وجہ سے شمالی ہندوستان سے چلے گئے تو شاہِ عالم کے وزیر نجف خاں نے شجاع الدولہ کی مدد سے روہیلوں کو سخت شکست دی اور جاٹوں کی طاقت کو کچل کر رکھ دیا (۱۷۷۵ء) مگر شجاع الدولہ اور نجف خاں کے مرنے کے بعد مغل بادشاہ پھر بے یار و مددگار رہ گیا اور اُسے مرہٹوں سے مدد کی درخواست کرنی پڑی۔ چنانچہ مہدجی سندھیا نے آکر دربار میں اپنا اثر قائم کر لیا (۱۷۸۵ء) دہلی کے امرا نے پٹھان سردار غلام قادر اور راجپوت راجاؤں سے سازش کر کے مرہٹوں کو عارضی طور پر دہلی سے ہٹنے پر مجبور کر دیا۔ غلام قادر نے شہر میں داخل ہو کر

اُسے خوب لُوٹا اور شاہِ عالم کو اندھا کر دیا مگر مرہٹوں نے پھر
بہت بڑی قوت کے ساتھ حملہ کیا اور غلام قادر دہلی چھوڑ کر
بھاگا۔ مرہٹہ فوج نے اُس کا پیچھا کر کے اُسے گرفتار کر لیا اور پھانسی
پر لٹکا دیا (۱۷۸۸ء) اب شاہِ عالم مرہٹوں کے ہاتھ میں کٹھ پتلی
بن کر رہ گیا۔ یہ صورت صدی کے آخر تک قائم رہی۔ انیسویں
صدی کے آغاز میں جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے فیصلہ کیا کہ
ہندوستان میں اپنی سیاسی قوت کو مستحکم کرے اور لارڈ ویلزلی
نے اور بہت سی ہندوستانی ریاستوں کے ساتھ ساتھ مرہٹوں
کی اکثر ریاستوں اور اودھ کو کمپنی کے ساتھ معاہدہ باج گزاری
کرنے پر مجبور کر دیا تو شمالی ہند میں پنجاب کی سرحد تک انگریزوں
کا اقتدار مسلم ہو گیا اور دلّی کا بادشاہ ان کی "حمایت" میں آ گیا۔
اب وہ حقیقت میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا پنشن خوار تھا اور اس کی
حکومت قلعۂ دہلی کی چار دیواری تک محدود تھی ۱۸۰۶ء میں
شاہِ عالم کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد اکبر شاہ ثانی (۱۸۰۶ تا ۱۸۳۷)
اور بہادر شاہ ثانی (۱۸۳۷ تا ۱۸۵۷) مغلیہ سلطنت کے کھنڈر
پر چراغ جلاتے رہے یہاں تک کہ غدر کے ہنگامے کے بعد
بہادر شاہ معزول کر کے رنگون بھیج دیئے گئے اور مغلیہ سلطنت
جو حقیقت میں بہت پہلے ختم ہو چکی تھی اب قانون کی رو سے
بھی ختم ہو گئی۔

(ب)

اس ڈیڑھ سو سال کے عرصے میں ہندوستان کی سیاسی زندگی میں سلطنتِ مغلیہ سے کہیں زیادہ اہمیت دوسری طاقتیں رکھتی تھیں جن میں اس بات کے لئے کشمکش ہو رہی تھی کہ اس سلطنت کے کھنڈروں پر ایک نئی سلطنت تعمیر کریں۔ خصوصاً اودھ، حیدرآباد، اور میسور کی ریاستیں، مرہٹے، فرانسیسی، انگریز مگر مشترکہ ہندوستانی تہذیب پر جن چیزوں نے زیادہ اثر ڈالا وہ مغلوں کا زوال اور انگریزوں کی ترقی ہے اس لئے ہمارے مقصد کے لئے انھیں دو چیزوں کا ذکر کرنا کافی ہے۔ مغلوں کے زوال کی المناک تصویر ہم آپ کے سامنے پیش کر چکے۔ اب انگریزوں کی ترقی کی عبرتناک تصویر بھی دیکھ لیجئے۔

ساتویں سے پندرھویں صدی عیسوی کے آخر تک ہندوستان اور یورپ میں براہِ راست تجارتی تعلقات نہیں تھے بلکہ ہندوستان کا مال مشرقِ وسطی کے اسلامی ملکوں سے ہو کر بحرِ روم کے مشرقی ساحل تک اور وہاں سے وینس بھیجا جاتا تھا جس کی وجہ سے یہ شہر یورپ کے سب سے اہم اور دولتمند شہروں میں شمار ہوتا تھا۔ پندرھویں صدی کے آخر میں پرتگال کے من چلے جہاز رانوں نے جو ایک عرصے سے ہندوستان کا

بحری راستہ ڈھونڈھنے کی فکر میں تھے، اپنے اہم مقصد میں کامیابی حاصل کی اور ۱۴۹۸ء میں واسکوڈی گاما افریقہ کا چکر لگا کر کالیکٹ کی بندرگاہ میں لنگر انداز ہوا۔ کوئی سو سال تک ہندوستان اور یورپ کے درمیان ساری تجارت جو اب سمندر کے راستے ہوتی تھی، پرتگالیوں کے ہاتھ میں رہی۔ ابتداء میں تو انھوں نے صرف تجارتی کوٹھیاں اور نوآبادیاں قائم کرنے پر اکتفا کی مگر البوقرق نے جو شاہِ پرتگال کا وائسرائے تھا گوآ کے جزیرے کو مرکز بنا کر ساحلی علاقے میں اپنی حکومت قائم کر لی اور بحر ہند میں ایک زبردست سلطنت کی تعمیر کا خواب دیکھنے لگا۔ مگر اپنے مذہبی تعصب وحشیانہ مظالم اور اخلاقی معائب کی وجہ سے پرتگالی ہندوستان میں نفرت کی نظر سے دیکھے جانے لگے۔ اور سترھویں صدی میں ولندیزیوں اور انگریزوں نے ان کے اکثر مقبوضات چھین لئے یہاں تک کہ صرف تین مقامات گوآ ڈامن ڈیو، جو مغربی ساحل پر واقع ہیں ان کے قبضے میں رہ گئے۔

سترھویں صدی کے شروع میں ولندیزیوں نے جزائر شرق الہند اور ہندوستان میں تجارت کرنے کے لئے ایک کمپنی قائم کی اور ہندوستان کے ساحلی مقامات پر اپنی نوآبادیاں بسائیں۔ مگر ان کا ارادہ ابتدا سے یہاں حکومت قائم کرنے کا نہیں تھا بلکہ انھوں نے اپنی جدوجہد صرف تجارت تک محدود

رکھی اور اس سے بے اندازہ نفع اُٹھایا۔ اسی طرح اہل ڈنمارک نے
بھی بعض ساحلی مقامات پر تجارتی کوٹھیاں قائم کیں۔ فرانسیسیوں
کی ایسٹ انڈیا کمپنی بہت بعد میں یعنی ۱۶۷۴ء میں قائم ہوئی۔
ان سے پہلے انگریز ہندوستان میں اپنا تجارتی کاروبار پھیلا
چکے تھے۔ اس لئے فرانسیسیوں کو تجارت میں کوئی نمایاں
کامیابی نہیں ہوئی البتہ کچھ عرصے تک انھیں جنوبی ہند کی سیاست
میں خاصا دخل رہا یہاں تک کہ انگریزوں نے انھیں اس میدان
سے بھی نکال دیا۔

انگریزوں کی ایسٹ انڈیا کمپنی ملکہ ایلزبیتھ کے عہد میں
۱۶۰۰ء میں قائم ہوئی جسے شاہی چارٹر کی رو سے بلا شرکت
غیرے مشرقی سمندروں میں تجارت کے حقوق عطا کئے گئے۔
۱۶۱۲ء میں انھوں نے بحری جنگ میں پرتگالیوں کو شکست
دے کر سورت میں اپنی تجارتی کوٹھی قائم کی۔ تھوڑے ہی
دن میں اس کی شاخیں احمد آباد، برہان پور، اجمیر اور آگرے
میں کھل گئیں۔ ۱۶۱۶ء میں سر ٹامس رو جیمس اول شاہِ انگلستان
کی طرف سے دوستی کا پیام لے کر جہانگیر کے پاس آیا اور اس
نے اپنے حسنِ تدبیر سے دربار میں اس قدر رسوخ پیدا کر لیا
کہ اسے انگریز تاجروں کے لئے ہر طرح کی رعایتیں حاصل کرنے
میں کوئی دقت پیش نہیں آئی۔ سر ٹامس رو نے اپنے ہم وطنوں

کو یہ نصیحت کی کہ وہ جنگ وجدل سے پرہیز کریں خصوصاً خشکی کی
لڑائی بالکل نہ لڑیں بلکہ پُرامن طریقے سے اپنی تجارت کو ترقی دیں
سترھویں صدی کے بڑے حصے میں انھوں نے اس نصیحت
پر عمل کرنے کی کوشش کی لیکن جب دکن میں شیواجی کا زور ہوا
اور مرہٹوں نے ان کی کوٹھیوں پر چھاپے مارنے شروع کئے
تو انگریزوں نے مجبور ہو کر جا بجا قلعے تعمیر کئے اور اپنی حفاظت
کے لئے جنگ کرنے لگے۔ صدی کے آخر تک ان کا کاروبار
بہت پھیل گیا تھا۔ ۱۶۳۹ء میں مشرقی ساحل پر مدراس کی نوآبادی
قائم ہوئی۔ تھوڑے دن بعد ہوگلی میں ایک بستی بسائی گئی جس نے
آگے چل کر کلکتے کے زبردست شہر کی شکل اختیار کی۔ ۱۶۶۸ء
میں چارلس دوم شاہِ انگلستان نے بمبئی کا جزیرہ جو اُسے اپنی
بیوی کے جہیز میں پرتگالیوں سے ملا تھا ایسٹ انڈیا کمپنی کو
لگان پر دے دیا۔ اس طرح انگریزوں نے تین نئی بندرگاہیں
اور تجارتی مرکز حاصل کئے جن کی اہمیت رفتہ رفتہ سورت
اور دوسرے پرانے مرکزوں سے کہیں زیادہ بڑھ گئی۔ کمپنی کا
پریسیڈنٹ سورت کے بجائے بمبئی میں رہنے لگا اور وہ بمبئی
کا گورنر اور ملازمین کمپنی کا عام نگراں بھی مقرر کر دیا گیا۔ مدراس
میں ایک دوسرا گورنر تھا اور وہی ابتدا میں بنگال کی کوٹھیوں کا
بھی انتظام کرتا تھا۔ اٹھارھویں صدی کے وسط کے قریب

ایسٹ انڈیا کمپنی کی پالیسی میں ایک اہم تبدیلی ہوئی اور اس
نے ملک کی سیاست میں حصہ لینا شروع کیا۔ اس تبدیلی کا سب
سے بڑا محرک وہ رقابت کا جذبہ تھا جو ان دنوں انگریزوں اور
فرانسیسیوں میں پیدا ہو گیا تھا۔ ۱۷۴۲ء میں ہندوستان کی
فرانسیسی نوآبادی کا گورنر ایک غیر معمولی ہمت اور قابلیت کا
شخص ڈوپلے مقرر ہو کر آیا۔ جس نے ملک کے سیاسی انتشار کو
دیکھ کر یہ تجویز سوچی کہ فرانسیسی ہندوستانی ریاستوں کے آپس
کے جھگڑوں میں دخل دیں اور حکمت عملی سے کام لے کر رفتہ
رفتہ اپنی سیاسی قوت کو بڑھائیں یہاں تک کہ ہندوستان
میں فرانسیسی سلطنت قائم ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ پالیسی
انگریزوں کے لئے نہایت خطرناک تھی اور وہ اس کی کاٹ
کرنے پر مجبور تھے۔ ادھر آسٹریا کی جنگ جانشینی کے سلسلے میں
یورپ میں فرانسیسیوں اور انگریزوں میں لڑائی چھڑ گئی (۱۷۴۴ء)
جس نے ہندوستان میں ان کی باہمی مخالفت کی آگ کو اور بھی
بھڑکا دیا۔ یہ جنگ جنوبی ہند، دکن اور بنگال میں تھوڑے
وقفے سے ۱۷۶۳ء تک جاری رہی جب کہ انگریزوں نے
فرانسیسیوں کی طاقت کو اس طرح کچل دیا کہ وہ مدت تک سر
اٹھانے کے قابل نہیں رہے۔ اس کشمکش میں انگریزوں کی
کامیابی کی دو بڑی وجہیں تھیں ایک تو ان کی بحری طاقت

فرانسیسیوں سے بہت زیادہ تھی دوسرے ان کو اپنے وطن سے
پوری تقویت اور مدد پہنچتی رہی درآں حالیکہ فرانس کی قوم اور
حکومت نے ہندوستان کے معاملات کو کوئی اہمیت نہیں دی
اور ڈوپلے اور اس کے جانشیں کی ہمت افزائی کرنے کے
بجائے ہمت شکنی سے کام لیا۔
انگریزوں کی جنگ فرانسیسیوں سے ختم نہیں ہونے
پائی تھی کہ بنگال میں اُن کی ٹکر مغل صوبہ دار سے ہوگئی جو
دراصل ایک خود مختار حکمراں تھا، ۱۷۵۶ء میں بنگال کا کہن سال
حکمراں الہ وردی خاں وفات پاگیا۔ ایک نالائق اور سنلہ مزاج
لڑکا سراج الدولہ اس کا جانشین ہوا۔ کچھ عرصے سے ایسٹ
انڈیا کمپنی کے ملازموں نے جبر و تعدی اور لوٹ مار کا بازار
گرم کر رکھا تھا اور صوبہ دار کے احکام کی مطلق پروا نہیں کرتے
تھے۔ سراج الدولہ نے بجا طور پر ان کی سرکوبی کی ضرورت
محسوس کی لیکن جو طرز عمل اختیار کیا وہ بیجا طور پر سخت اور
ناعاقبت اندیشانہ تھا۔ اس نے قاسم بازار کی انگریزی کوٹھی
پر قبضہ کر کے کلکتے پر دھاوا کر دیا۔ چار روز کے محاصرے
کے دوران میں اکثر انگریز جہازوں پر سوار ہو کر بھاگ گئے
اور جب سراج الدولہ کی فوجیں قلعے میں داخل ہوئیں تو صرف
دو سو قیدی ہاتھ آئے۔ ان قیدیوں کے متعلق کال کوٹھری

کا جو واقعہ مشہور ہے اس کی اصلیت میں اب بہت سے مؤرخ
شبہ ظاہر کرتے ہیں مگر اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ان کے ساتھ
وحشیانہ سلوک ہوا، خواہ اس کی ذمہ داری خود سراج الدولہ
پر ہو یا اس کے ماتحتوں پر۔ بہرحال ۱۷۵۷ء کے شروع میں مدراس
سے کلائو اور امیر البحر واٹسن کی ماتحتی میں انگریزی فوج نے
آکر کلکتے کو دوبارہ فتح کر لیا اور سراج الدولہ کو صلح کرنے پر مجبور
کر دیا۔ مگر کلائو جیسے من چلے اور چالاک آدمی کے لئے یہ ناممکن تھا
کہ وہ اس مخالفت سے فائدہ نہ اُٹھائے جو سراج الدولہ کے
خلاف سارے صوبے میں پھیلی ہوئی تھی۔ اس نے سراج الدولہ
کے قریبی عزیز میر جعفر اور امی چند سے مل کر ایک گہری سازش
کی اور اس سلسلہ میں جعل سازی میں بھی تامل نہیں کیا۔ جون
۱۷۵۷ء میں پلاسی کے میدان میں کلائو نے میر جعفر کی غداری
کے بدولت سراج الدولہ کی فوج کو زبردست شکست دی اور
اُسے گرفتار کر کے قتل کر دیا۔ اس کی جگہ میر جعفر تخت پر بٹھایا
گیا جس نے اِس احسان کے بدلے کمپنی کو چوبیس پرگنے کی
زمینداری عطا کی اور انگریزوں کو بے شمار رقمیں دیں۔ پلاسی
کی جنگ ایک نشانی تھی جس سے تاریخ ہندوستان کے آنے والے
انقلاب کا پتہ چل سکتا تھا۔

۱۷۶۰ء میں کلائو انگلستان واپس چلا گیا۔ وینسٹارٹ نے

جو اس کی جگہ بنگال کا گورنر مقرر ہوا یہ سوچا کہ سازش اور انقلاب کے سودے میں کلائو نے اتنا نفع کمایا تو میں کیوں نہ اس کاروبار کو شروع کروں چنانچہ اُس نے میر جعفر کو ترکِ حکومت پر مجبور کرکے اس کے داماد میر قاسم کو بنگال کا حکمران بنا دیا۔ نئے صوبہ دار نے بھی انگریزوں کو دل کھول کر روپیہ دیا اور بردوان، مدناپور، چاٹگام کمپنی کے حوالے کر دیئے۔ مگر وہ میر جعفر کی طرح انگریزوں کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بن کر رہنے والا نہ تھا۔ جب انھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ فرخ سیر کے فرمان کے مطابق نہ صرف کمپنی کا کاروبار بلکہ اُس کے ملازموں کی ذاتی تجارت بھی کرد گیری کے محصول سے مستثنیٰ ہے تو میر قاسم نے پہلے تو اس کے ماننے سے انکار کیا اور پھر مانا تو اس طرح کہ اس کے ساتھ ہندوستانی تاجروں کا محصول بھی معاف کر دیا۔ تاکہ انگریزوں کو کوئی خاص فائدہ نہ رہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انگریز اس کے جانی دشمن ہوگئے۔ اور وہ بھی ان کے ساتھ جا و بیجا سختیاں کرنے لگا چنانچہ نوبت جنگ تک پہنچی۔ دو لڑائیوں میں شکست کھا کر میر قاسم ملک چھوڑ کر بھاگ گیا اور میر جعفر دوبارہ صوبہ دار بنا دیا گیا۔ میر قاسم نے شجاع الدولہ اور شاہ عالم کی مدد سے بکسر میں انگریزی فوج کا مقابلہ کیا لیکن سخت شکست کھائی (۱۷۶۴ء) شجاع الدولہ اودھ واپس چلا گیا اور شاہِ عالم انگریزوں سے مل گیا۔ اب

کمپنی کے ملازموں کی بن آئی۔ انھوں نے دونوں ہاتھوں سے روپیہ بٹورنا شروع کیا اور سارے صوبے میں تباہی مچ گئی۔ ۱۷۶۵ء میں کلائو دوبارہ ہندستان بھیجا گیا تا کہ اس طوفانِ بے تمیزی کی روک تھام کرے۔ اُس نے آکر کمپنی کے نظامِ حکومت میں بہت کچھ اصلاحات کیں اور شاہِ عالم سے کمپنی کے لئے بنگال بہار اور اُڑیسہ کی دیوانی کا منصب لے کر ان صوبوں کی مالیات پر قبضہ کر لیا۔ باقی نظم و نسق میر جعفر کے ماتحت رہا۔ یہ عجیب قسم کی دو عملی تھی جس میں اصل طاقت انگریزوں کے ہاتھ میں تھی اور ذمّہ داری صوبہ دار کے سر کلائو کے جانے کے بعد پھر بد انتظامی اور رشوت ستانی کا بازار گرم ہو گیا جس نے (۱۷۶۹ء) کے قحط کے ساتھ مل کر بنگال کو تباہ کر دیا۔ مدراس کی حالت بھی کچھ بہتر نہ تھی۔ کرناٹک کی جانشینی کی جنگ کے بعد انگریزوں کا آوردہ محمد علی تخت نشین ہوا اور کرناٹک کا انتظام عملاً کمپنی کے ہاتھ میں آگیا اُس نے یہاں بھی اُسی بدنظمی کا ثبوت دیا جو بنگال میں تھی۔ جنوب میں کمپنی کی سیاسی پوزیشن بھی اب تک کافی مضبوط نہ تھی۔ فرانسیسیوں کا زور ٹوٹ چکا تھا مگر مرہٹوں نے اور میسور کے حکمران حیدر علی نے انگریزوں کا ناک میں دم کر رکھا تھا۔ اگر یہی حالات کچھ دن اور رہتے تو انگریزوں کا وہی انجام

ہوتا جو پرتگالیوں کا ہوا۔ لیکن ۱۷۷۲ء میں کمپنی کے ڈائرکٹروں نے دانشمندی سے کام لے کر وارن ہیسٹنگز کو جو غیر معمولی قابلیت اور کیرکٹر کا مالک تھا بنگال کا گورنر جنرل مقرر کیا۔ اس نے پہلی بار بدنظمی، بددیانتی، اور جبر و تعدی کے سیلاب کو روک کر کمپنی کے مقبوضات میں ایک منظم اور مہذب حکومت کی بنیاد ڈالی۔ دوعملی کا خاتمہ کر کے صوبے کے انتظام کی پوری ذمہ داری کمپنی کے سر لے لی اور ہر ضلع میں پنج سالہ بندوبست کر کے مالگزاری وصول کرنے کے لئے اپنے کلکٹر مقرر کئے جو انتظامی اور عدالتی اختیارات بھی رکھتے تھے۔ دیوانی اور فوجداری کے اپیل سننے کے لئے کلکتے میں عدالتیں کھولیں اور شورشوں کو دبا کر امن و امان قائم کیا۔ اُدھر برطانوی پارلیمنٹ نے ۱۷۷۳ء کا قانون تنظیمی پاس کر کے وارن ہیسٹنگز کے اصلاحی کام کی تکمیل کر دی۔ اس قانون کی رو سے کمپنی کا نظم و نسق، حکومت برطانیہ کی نگرانی میں دے دیا گیا اور بورڈ آف ڈائرکٹرز اس کا پابند کر دیا گیا کہ اپنی کارروائیوں سے حکومت اور پارلیمنٹ کو مطلع کرتا رہے۔ بنگال میں ایک گورنر جنرل اور چار ممبروں کی کونسل مقرر کی گئی اور مدراس اور بمبئی کی پریسیڈنسیاں بھی جنگی اور سیاسی امور میں اس کے ماتحت کر دی گئیں۔ کلکتے میں ایک عدالتِ عالیہ (سپریم کورٹ) قائم کی گئی جس میں ایک چیف جسٹس اور تین جج تھے۔ اس ایکٹ میں تقسیم اختیارات کو

پوری طرح واضح نہیں کیا گیا تھا جس کی وجہ سے بڑی دقتیں پیدا ہوئیں پھر بھی یہ ایک بہت بڑا اصلاحی قدم تھا جس کی وجہ سے کمپنی کے معاملات بہت کچھ سدھر گئے۔

وارن ہیسٹنگز کے بعد جتنے گورنر جنرل آئے ان میں سے چار اس کی طرح انگریزوں کی ہندوستانی سلطنت کے بانیوں میں شمار کئے جا سکتے ہیں، ہر ایک کا عہد توسیع، استحکام اور اصلاح کی ایک منزل ہے ۱۷۸۶ء میں لارڈ کارنوالس جو حکومت برطانیہ کا خاص معتمد تھا پیٹ کے انڈیا ایکٹ ۱۷۸۴ء کے ماتحت حقیقی معنی میں با اختیار گورنر جنرل بنا کر بھیجا گیا۔ اس نے عاملہ اور عدالت کی تفریق کر کے کلکٹروں کے ہاتھ سے عدالتی اختیارات لے لئے اور ہر ضلع میں دیوانی، فوجداری کی علیحدہ کچہریاں قائم کیں۔ اس کے زمانے میں مستاجری کے بجائے زمینداری کو رواج دیا گیا اور زمینداروں کے دل میں اطمینان اور استقلال کا احساس پیدا کرنے کے لئے زمین کا دوامی بندوبست کر دیا گیا جو مصلحتِ وقت کے مطابق لیکن انصاف کے خلاف تھا۔ کارنوالس نے نظام اور پیشوا کی مدد سے حیدر علی کے بیٹے ٹیپو سلطان کو شکست دی اور اس کی بڑھتی ہوئی طاقت کو جو انگریزوں کے لئے خطرناک ثابت ہو رہی تھی روک دیا۔ (۱۷۹۲ء)

لارڈ ویلزلی اُس نازک زمانہ میں گورنر جنرل ہو کر آیا جب

نپولین یورپ پر اپنی قوت کا سکہ بٹھانے کے بعد مشرق کی فتح کا ارادہ کر رہا تھا۔ اور ہندوستان میں ٹیپو سلطان سے اس کی گفت و شنید ہو رہی تھی اس کے علاوہ نظام کی اور مرہٹوں کی قوت کے بڑھ جانے سے انگریزی حکومت کے لئے مزید خطرہ پیدا ہو گیا تھا لارڈ ویلزلی بڑا اولوالعزم، عالی حوصلہ اور دوراندیش آدمی تھا۔ اُس نے سوچا کہ قبل اس کے کہ نپولین ہندوستان کا رُخ کرے ہندوستانیوں کی باہمی پھوٹ سے پورا پورا فائدہ اُٹھا کر انگریزوں کی قوت کو زیادہ سے زیادہ مضبوط بنا دینا چاہیئے۔ چنانچہ اس نے یہ پالیسی اختیار کی کہ خواہ گفت و شنید سے ہو خواہ تلوار کے زور سے ہندوستان کی ریاستوں کو انگریزوں سے عہد باج گزاری کرنے پر مجبور کیا جائے۔ یہ معاہدہ اِس مفروضے پر مبنی تھا کہ انگریزی حکومت کو ہندوستان میں اقتدار اعلیٰ حاصل ہے اور دوسری ریاستوں کے اختیارات مشروط اور محدود ہیں۔ جس ریاست سے یہ معاہدہ ہوتا تھا وہ اندرونی معاملات میں خودمختار سمجھی جاتی تھی لیکن اُسے ذیل کی شرطیں ماننی پڑتی تھیں۔

(۱) کسی بدیسی حکومت سے تعلقات نہیں پیدا کرے گی۔

(۲) بدیسیوں کو نوکر نہیں رکھے گی۔

(۳) اپنی حفاظت کے لئے انگریزی فوج کا ایک دستہ اپنے ملک محروسہ کے اندر رکھنے کی اجازت دے گی۔

اور اس کے مصارف ادا کرے گی۔

نظام کی حکومت انگریزوں سے یہ معاہدہ کرنے پر راضی ہوگئی ٹیپو سلطان نے انکار کیا اس لئے ویلزلی نے نظام کی مدد سے میسور پر چڑھائی کردی۔ ٹیپو کو سخت شکست ہوئی اور وہ لڑائی میں کام آگیا (۱۷۹۹ء) ویلزلی نے میسور کے حصے بخرے کرکے ایک حصہ نظام کو دے دیا۔ ایک حصے میں میسور کے قدیم ہندو راجا کی ریاست قائم کردی اور بقیہ کو کمپنی کے مقبوضات میں شامل کرلیا۔ میسور کا انجام دیکھ کر اودھ نے اسی میں مصلحت سمجھی کہ روہیلکھنڈ کا علاقہ، گورکھپور، اعظم گڈھ، اور بستی کے اضلاع کمپنی کے حوالے کرکے اُس سے عہد باجگذاری کرے (۱۸۰۱ء) نواب کرناٹک کو اس کا بھی موقع نہیں دیا گیا بلکہ اُسے پنشن دے کر الگ کردیا گیا اور اس کے سارے علاقے پر کمپنی کا قبضہ ہوگیا۔ مرہٹہ حکمراں، سندھیا اور بھونسلہ بھی شدید جنگ و جدل کے بعد شکست کھا کر عہد باج گزاری کرنے پر مجبور ہوگئے اور اُن کا بہت سا علاقہ کمپنی کے ہاتھ آگیا۔ غرض سارا دوآب، مدراس، اور بنگال کے درمیان کا علاقہ، گجرات اور کٹک وغیرہ کمپنی کے مقبوضات میں شامل ہوگئے اور راجپوتانہ دکن، بندیلکھنڈ پر اُس کا اقتدار قائم ہوگیا۔

اگر لارڈ ویلزلی نے انگریزی مقبوضات کی توسیع اور

استحکام میں بڑا زبردست کام کیا تھا تو لارڈ ولیم بینٹنک نے نظم ونسق کی اصلاح اور فلاحِ عامہ کی ترقی میں اس سے بھی زیادہ شاندار کارنامہ دکھایا۔ اُس نے اخراجات میں بہت کمی کردی اور عدالت کے نظام کو پہلے سے بہتر بنادیا۔ ہندوستانیوں کی دل جوئی کے خیال سے اور اُن کا تعاون حاصل کرنے کے لئے اُس نے اُن کو انتظامی اور عدالتی شعبوں میں چھوٹے چھوٹے ذمہ داری کے عہدے دینا شروع کیا۔ ٹھگوں کے استیصال سے بینٹنک نے ہندوستان کو ایک بڑی مصیبت سے نجات دلائی جو صدیوں سے چلی آرہی تھی مگر سلطنتِ مغلیہ کے زوال کے زمانے میں اس قدر شدت پکڑ چکی تھی کہ امنِ عامہ درہم برہم ہوکر رہ گیا تھا۔ ستی کی قبیح رسم کو روکنے میں اُس نے اکبر کی پیروی کی اور اُس سے زیادہ پائدار کامیابی حاصل کی۔ چونکہ ۱۸۳۳ء کے چارٹر کی رو سے بنگال کا گورنر جنرل کل ہندوستان کا گورنر جنرل بنادیا گیا تھا اور اُسے سارے انگریزی مقبوضات کے لئے قانون بنانے کا اختیار دیا گیا اس لئے ان اصلاحات سے سارا ملک مستفید ہوا۔ وہ چیز جس نے ہندوستان کی تہذیبی تاریخ پر بہت گہرا اثر ڈالا اور نہایت زبردست مفید اور مضر نتائج پیدا کئے بینٹنک کی تعلیمی پالیسی تھی ۱۸۱۳ء سے کمپنی کی حکومت نے تعلیم عامہ کی ذمہ داری اپنے سر لے رکھی تھی۔ لیکن دراصل اُسے سب

پہلے بنٹنک نے پورا کیا۔ مشرقی اور مغربی تعلیم کی نزاع کا، جو ایک عرصے سے چلی آ رہی تھی اُس نے یک طرفہ فیصلہ کر دیا کہ حکومت کی طرف سے تعلیم کے لئے منظور کی ہوئی کل رقم انگریزی تعلیم پر صرف ہو گی۔ اس فیصلے کی اہمیت اور اس کے اثرات کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔

اس سلسلے کا آخری گورنر جنرل لارڈ ڈلہوزی تھا۔ یہ نحیف الجثہ اور دائم المرض شخص جس نے ۳۶ سال کی عمر میں ہندوستان کے گورنر جنرل کا عہدہ سنبھالا غیر معمولی درجے کی قابلیت اور تدبر کے علاوہ غضب کی قوت ارادی رکھتا تھا جو بعض اوقات جسمانی کمزوری کی وجہ سے [illegible] پیدا ہو جاتی ہے۔ اس نے [illegible] ہوئے کام کی تکمیل کی اور [illegible] اس سب سے [illegible] تو پنجاب کا الحاق تھا [illegible] سب سے پہلے [illegible] پنجاب میں سکھوں کی حکومت [illegible] رنجیت سنگھ کے بعد سکھوں میں جو پھوٹ پڑ گئی اُس سے فائدہ اٹھا کر انگریزوں نے سکھ فوج کو سوبراؤں میں شکست دی تھی (۱۸۴۹ء) ستلج اور بیاس کے درمیانی علاقے پر قبضہ کر لیا تھا اور لاہور میں اپنا ایک ریذیڈنٹ مقرر کر دیا تھا جو کونسل آف ریجنسی کے صدر کے طور پر پنجاب پر حکومت کرتا رہا تھا۔ سکھ دل میں انگریزوں کی مداخلت سے بیزار تھے۔ اس لئے جب دیوان مول راج نے ملتان میں انگریزوں کی مخالفت کا جھنڈا بلند کیا تو ساری قوم اس کا ساتھ دینے کو

اُٹھ کھڑی ہوئی اور اُس نے افغانوں کو پشاور دینے کا وعدہ
کرکے اپنی مدد پر تیار کر لیا چلیانوالہ کی لڑائی میں انگریزوں کا
شدید نقصان ہوا مگر گجرات کے معرکے میں انگریزوں نے
سکھوں کو سخت شکست دی۔ ملتان کی سکھ فوج نے ہتھیار
ڈال دیئے اور افغان بھاگ کر اپنے ملک کو واپس گئے۔
ڈلہوزی نے پورے پنجاب پر قبضہ کرکے اُسے انگریزی
مقبوضات میں شامل کر لیا (سنہ ۱۸۴۹ء)
سنہ ۱۸۵۲ء میں برما کی دوسری جنگ کے بعد رنگون کی
بندرگاہ اور پیگو کے صوبے پر انگریزوں کا قبضہ ہو گیا۔
ہندوستان کے اندر ڈلہوزی نے اُصولِ ضبطِ ریاست
جاری کرکے ان سب حکمرانوں کی ریاستیں چھین لیں جو بغیر
کوئی حقیقی وارث چھوڑے ہوئے مر گئے تھے۔ اس طرح
ستارہ، ناگپور، جھانسی، اور کئی چھوٹی ریاستیں انگریزی حکومت
میں شامل ہو گئیں۔ نواب کرناٹک، راجا تنجور، اور پیشوا اپنے
القاب سے جو ان کی عظمت رفتہ کی یادگار تھے محروم کر دیئے
گئے۔ اودھ کے حکمراں کو جو کچھ عرصے سے بادشاہ کہلانے
لگا تھا بدنظمی کے الزام میں معزول کر دیا گیا۔ اودھ کا الحاق
کر دیا گیا۔
ڈلہوزی کے زمانے میں معقول تعلیمی اور انتظامی اصلاحات

ہوئیں لیکن جس دراز دستی سے اُس نے ہندوستانی ریاستوں کو چھینا تھا اُس نے ان سب چیزوں پر خاک ڈال دی اور ہندوستانیوں کے دل میں نفرت کی آگ کو جو مختلف وجوہ سے سلگ رہی تھی بھڑکا دیا۔ جس کا نتیجہ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کی شکل میں ظاہر ہوا۔

---

(۲۱)

اوپر کے صفحات کے مطالعہ سے آپ کو یہ اندازہ ہو گیا ہو گا کہ اس ڈیڑھ سو سال کے عرصے میں سلطنتِ مغلیہ کے زوال سے جو فساد اور انتشار پیدا ہو گیا تھا اُس کے اندر سے رفتہ رفتہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی قوت پہلے ایک غارت گر جماعت کی حیثیت سے ابھری اور پھر رفتہ رفتہ ایک منظم اور مہذب حکومت کی شکل اختیار کرتی چلی گئی۔ اس کا ردِّ عمل تہذیبی زندگی پر یہ ہوا کہ زوال پذیر ہندوستانی تہذیب آہستہ آہستہ مغربی تہذیب سے متاثر ہونے لگی۔ مجموعی طور پر ہندوستانی تہذیب کی شکل و صورت میں کوئی خاص تبدیلی نہیں ہوئی بجز اس کے کہ اس دور میں خصوصاً آخری پچاس سال میں فارسی کی جگہ قومی زبان کی حیثیت سے اُردو نے لے لی۔ اسی نصف صدی میں انگریزی زبان، جدید علوم طبیعی

مغربی نظامِ سیاست و معاشرت کا اثر ہندوستانیوں پر پڑنا شروع ہوا لیکن نہ تو یہ اثر زیادہ گہرا تھا اور نہ اس کا دائرہ زیادہ وسیع۔ اِس لئے ہم اس باب میں زیادہ تر ہندوستانی تہذیب کی اندرونی حالت کا جائزہ لیں گے، اور مغربی تہذیب کے سایئے کی طرف محض سرسری اشارہ کرکے چھوڑ دیں گے۔ مغربی تہذیب کی نوعیت، اُسے ہندوستان کی قومی تہذیب بنانے کی کوشش، اور اس کوشش کی ناکامی کا ذکر آئندہ باب میں آئے گا۔

(الف)

وہ ہندوستانی تہذیب جس نے اکبر اور اس کے جانشینوں کے زمانے میں نشوونما پائی لازمی طور پر سلطنتِ مغلیہ سے وابستہ تھی اور سلطنت کے زوال ساتھ اُس پر بھی زوال آنا شروع ہوگیا لیکن نہ تو اُس حد تک اور نہ اُس رفتار سے مغل سلطنت کی حالت آپ نے دیکھ لی کہ اورنگ زیب کی وفات کے بعد ایک تہائی صدی کے اندر ملک کم و بیش خودمختار ریاستوں میں بٹ گیا اور دِلّی کی سیاسی اور تہذیبی مرکزیت ختم ہوگئی۔ لیکن ہندوستانی تہذیب اس سے زیادہ جاندار تھی۔ اس لئے سیاسی وحدت کے

ختم ہو جانے کے بعد بھی وہ ایک مدت تک ملک کے مختلف عناصر میں رشتۂ اتحاد کا کام دیتی رہی۔ اس میں شک نہیں کہ سیاسی فساد و انتشار کی وجہ سے اس تہذیب میں وہ تازگی اور قوت، وہ باڑھ اور اپج نہیں رہی جو پہلے دور میں تھی اور اس کے ہر شعبے پر پہلے جمود اور پھر انحطاط کی کیفیت طاری ہو گئی مگر جہاں تک اس کے حلقۂ اثر کا تعلق ہے اٹھارویں صدی میں تو بجائے تنگ ہونے کے وہ اور زیادہ وسیع ہو گیا یعنی لکھنؤ، حیدر آباد، مرشد آباد وغیرہ کے نئے مرکزوں سے اس تہذیب کے دائرے دور دور تک پھیل گئے البتہ انیسویں صدی کے شروع سے رفتہ رفتہ اس کا زور گھٹنا شروع ہوا پھر بھی اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے تک یہی ہندوستانی تہذیب مسلمہ طور پر ملک کی مقبول اور مشترک تہذیب تھی۔

فارسی زبان جو ہندوستانی تہذیب کے حاملوں میں مبادلۂ خیالات کا ذریعہ تھی اس زمانے میں دفتری، علمی اور ادبی زبان کی حیثیت سے اور بھی زیادہ پھیل گئی۔ نہ صرف مغلیہ سلطنت بلکہ نئی خود مختار بادشاہتوں مثلاً دکن، بنگال اور اودھ میں بہت کثرت سے ہندو چھوٹی بڑی سرکاری ملازمتوں پر قابض تھے اور یہ سب فارسی زبان بہت اچھی طرح جانتے تھے

لی دفاتر میں سب سے زیادہ ادبی قابلیت کی ضرورت بیت
الانشا ریا دارالانشا میں ہوتی تھی اور یہ محکمے خاص طور پر
ہندوؤں سے معمور تھے۔ یہاں تک کہ اٹھارھویں انیسویں صدی
یں لفظ منشی کا اطلاق عموماً فارسی داں ہندوؤں ہی پر کیا جاتا
تھا۔ خود ہندو ریاستوں مثلاً مرہٹہ سلطنت میں جس کا سارا نظام
سلطنتِ مغلیہ کے نمونے پر قائم ہوا تھا فارسی سرکاری زبان
تھی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے بھی ۱۸۱۹ء تک باضابطہ طور پر اپنے
دفاتر فارسی میں رکھے اور اس کے بعد بھی ایک مدت تک
زیادہ تر کام اسی زبان میں ہوتا رہا۔ علمی اور ادبی مقاصد کے
لیے بھی تعلیم یافتہ ہندو مسلمان فارسی کو استعمال کرتے تھے
یہاں تک کہ معمولی خط و کتابت بھی عموماً فارسی میں ہوتی تھی
جہاں تک علوم و فنون کی ترقی اور تصنیف و تالیف
کا تعلق ہے یہ زمانہ عام ذہنی جمود کا تھا۔ تعداد کے لحاظ سے
اس زمانے کی فارسی تصانیف پہلے سے کم نہیں بلکہ زیادہ
ہی تھیں لیکن ان کی علمی اور ادبی سطح پست ہو گئی تھی تخلیقی فکر
اور اپج، تحقیقی ذوق اور تلاش قریب قریب ختم ہو چکی تھی۔
اگلوں کی تقلید اور اُن کے چھوڑے ہوئے سرمائے کا تحفظ
صاحبانِ علم و فضل کا مطمحِ نظر رہ گیا تھا۔ اس زمانے میں سب
سے زیادہ توجہ لغت کی کتابوں اور شعرا کے تذکروں کی

تدوین کی طرف کی گئی اور انھیں میدانوں میں سب سے زیادہ
کامیابی حاصل ہوئی ۔ تذکرہ نویسی میں ہندو مسلمانوں کے ساتھ
برابر کے شریک تھے اور لغت نویسی میں ان سے آگے بڑھ گئے
تھے ۔ چنانچہ اس عہد کے سربرآوردہ تذکرہ نویسوں اور نقادوں
میں غلام علی آزاد بلگرامی کے ساتھ ہی لچھمی نرائن شفیق اورنگ آبادی
کا نام لیا جاتا ہے ۔ اور چوٹی کے لغت نویسوں میں خانِ آرزو مؤلف
سراج اللغۃ سے پہلے ٹیک چند صاحب بہارِ عجم اور آنند رام
مخلص صاحب مرآۃ الاصطلاح کا اور آرزو کے بعد سیالکوٹی مل
وارستہ صاحب مصطلحات الشعرا کا نمبر آتا ہے ۔

انشار کی کثیر التعداد کتابیں جو اس زمانے میں لکھی گئیں قریب
قریب سبھی ہندو منشیوں کے قلم سے تھیں ۔ جو لوگ ہندوستانیوں
کی فارسی کو ایرانی معیار پر جانچتے ہیں وہ عموماً ان کتابوں کی زبان
میں روزمرہ اور محاورے کی غلطیاں نکالتے ہیں ۔ لیکن اہلِ نظر
جو اس اصول سے واقف ہیں کہ ہر زبان ایک ملک سے دوسرے
ملک میں پہنچ کر قدرتی طور پر وہاں کے حالات سے متاثر ہوتی ہے
ان اعتراضات کو زیادہ وقعت نہیں دیتے ۔ البتہ یہ ضرور ماننا
پڑتا ہے کہ اکثر منشیوں کا اسلوبِ بیان انشائے مادھو رام کی
تقلید میں تکلف اور تصنع کی زیادتی سے نہ صرف بے لطف بلکہ
بے معنی ہو کر رہ گیا ہے ۔ منشآتِ برہمن کی بے ساختگی اور بے تکلفی

رقعاتِ عالمگیری کی سادگی اور پرکاری اس عہد کی کتابوں میں ڈھونڈھے نہیں ملتی۔

تاریخ وسیر کی کتابوں میں بھی وہی کمیت کی زیادتی اور کیفیت کی کمی نظر آتی ہے جو اس عہد کے علمی کاموں کی عام خصوصیت ہے۔ عموماً یہ تاریخیں یا تو اول سے آخر تک اگلے مؤرخوں کی کتابوں سے ماخوذ ہیں یا اپنے زمانے کے "واقعات کی کھتونیاں" ہیں جو نہ علمی صحت رکھتی ہیں اور نہ ادبی لطف۔ البتہ غلام علی آزاد اور لچھمی نرائن شفیق کی تاریخی تصانیف اور سید غلام حسین کی سیر المتاخرین اس کلیے سے مستثنیٰ ہیں۔ کچھ اور کتابیں بھی ہیں مثلاً رائے چترمن کی چہار گلشن، آنند رام مخلص کا تذکرہ، اور خوش حال چند کی تاریخ محمد شاہی جن کے بعض اجزا تاریخ عصر کے ماخذ کی حیثیت سے بہت بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ فلسفہ، نجوم، ہیئت، ریاضی اور طب، موسیقی اور دوسرے علوم کی بہت سی کتابیں لکھی گئیں جن میں سے بعض لکھنے والوں کی محنت اور قابلیت کا ثبوت دیتی ہیں اگرچہ عام طور پر تلاشِ تحقیق، جدّتِ فکر اور ندرتِ خیال سے خالی ہیں۔ ان کاموں میں ہندوؤں کا حصہ مسلمانوں سے کسی طرح کم نہیں بلکہ سنسکرت سے مذہبی اور غیر مذہبی کتابیں ترجمہ کر کے فارسی ادب میں جو قابل قدر اضافہ کیا گیا وہ سراسر ہندوؤں کا کارنامہ ہے۔

خالص ادب میں قصص و حکایات کی وافر پیداوار اور ان کی نوعیت اس عہد کے مہذّب ہندوستانی طبقوں کی طبیعت اور مذاق پر اچھی طرح روشنی ڈالتی ہے۔ اب لوگوں میں عام طور پر وہ عہدِ اکبری کا منچلاپن، ذوقِ عمل، جوش اور ولولہ نہیں رہا تھا جسے رزمیہ داستانوں سے غذائے روح حاصل ہوتی تھی۔ اس زمانے کی عیش پسند، تخیل پرست، زندگی سے گریز کرنے والی طبیعتوں کے لئے جن و پری کی داستانوں اور طلسمات کے افسانوں کی ضرورت تھی جسے پورا کرنے کی غرض سے بوستانِ خیال جیسی شاندار خرافات لکھی گئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس تبدیلی ذوق سے مسلمانوں کے مقابلے میں ہندو کم متاثر تھے اس لئے کہ اول تو انھوں نے قصص و حکایات کی کتابیں مقابلۃً کم لکھیں اور پھر جو لکھیں بھی ان میں زیادہ تر تاریخی حکایتیں اور ادب العوام کی کہانیاں ہیں۔ طلسمات کی داستانیں خال ہی خال نظر آتی ہیں۔

اسی طرح اس عہد کی شاعری پر نظر ڈال کر دیکھئے تو ذہنی اور جمالی ذوق کے انحطاط کا ایک اور ثبوت ملتا ہے۔ یوں تو عرفی اور نظیری کی رومانیت بھی اصلیت اور سادگی سے دور تھی لیکن اس میں کم سے کم جذبات کا جوش اور تخیل کی تازگی تو تھی۔ اس زمانے میں بیدل نے مضمون آفرینی اور نازک خیالی کو

انتہا تک پہنچا کر ایک ایسے طرز کی بنا ڈالی جس میں شاعری محض صنعت گری بلکہ ایک قسم کی ذہنی جمناسٹک بن گئی تھی۔ بیدل کا طرز عام طور پر مقبول تھا اور بے شمار ہندو مسلمان اس کے پیرو تھے لیکن اس کے ایک مایۂ ناز شاگرد آنند رام مخلص کے کلام کی سادگی اور روانی کو دیکھ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ آزاد طبائع اس تقلید پرستی کے زمانے میں بھی اپنی الگ راہیں نکال لیتی تھیں۔ غلام علی آزاد اور ان کے شاگرد لچھمی نرائن شفیق، اورنگ آبادی جن کا نام تذکرہ نویسوں اور مؤرخوں کی ذیل میں آ چکا ہے، شاعروں میں بھی اونچا درجہ رکھتے ہیں سراج الدین علی خاں آرزو اور ان کے شاگرد بندرابن داس خوشگو بھی اس زمانے کے قابل ذکر شاعر تھے۔

اسی زمانے میں فارسی کے ساتھ ساتھ اردو زبان نے بھی نشوونما پائی اور اس کی مقبولیت رفتہ رفتہ اس قدر بڑھتی گئی کہ وہ اس دور کے آخر میں کم سے کم شمالی ہند اور دکن کے علاقوں میں سرکاری زبان کی حیثیت سے نہ سہی مگر علمی اور ادبی زبان کی حیثیت سے فارسی کی حریف بن کر میدان میں آ گئی۔ دکن میں تو اردو نے چودھویں صدی کے وسط سے ایک مستقل ادبی زبان کی شکل اختیار کرنی شروع کر دی تھی اور سترھویں صدی کے آخر تک اس میں نظم و نثر کا اچھا خاصا ادب پیدا

ہوچکا تھا۔ لیکن شمالی ہند میں اس کی حیثیت ابھی تک محض ایک بول چال کی زبان کی تھی اگرچہ اب وہ بازار سے شرفا کے گھروں اور مہذب صحبتوں تک پہنچ چکی تھی۔ اٹھارویں کے ربع اول میں دکن کے نغز گو شاعر ولی کا اردو دیوان دہلی پہنچا اور اُس نے ہر طبقے میں غیر معمولی مقبولیت حاصل کی اس لئے کہ یہ اُس زبان میں تھا جسے خاص و عام سب سمجھتے تھے۔ ولی کی تقلید میں دلّی کے کچھ شاعروں نے اردو میں شعر کہنا شروع کیا جن کی تعداد روز بروز بڑھتی گئی۔ بظاہر تعجب معلوم ہوتا ہے کہ اس ذرا سی تحریک نے ادبی زندگی میں ایک زبردست انقلاب شروع کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نصف صدی کے اندر اندر اُردو شاعری نے سارے ملک میں فارسی شاعری کو میدان سے ہٹا کر اس کی جگہ چھین لی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ولی کے دیوان کا دہلی پہنچنا محض ایک بہانہ تھا ورنہ اس انقلاب کا مادہ سطح کے نیچے خود ہی پک رہا تھا۔ فارسی کبھی ہندوستان کے کسی حصّے میں عوام کی زبان نہیں بن سکی تھی۔ اس کا رواج اونچے اور متوسط طبقوں تک محدود تھا اور سلطنتِ مغلیہ کے اقتدار سے وابستہ تھا۔ سلطنت کے زوال کے ساتھ ساتھ فارسی کا زور کم ہونے لگا اور اُسے اُردو کے لئے جسے سلطنت کی طاقت نے نہیں بلکہ زمانے کی ضرورتوں نے پیدا کیا تھا، کم سے کم شاعری کے میدان میں

جگہ خالی کرنی پڑی۔

جہاں تک اُردو نثر کا تعلق ہے اٹھارویں صدی کے آخر تک اس کا سرمایہ معدودے چند مذہبی کتابوں اور خیالی داستانوں تک محدود تھا اور اس کا اسلوب بیان ہو بہو اُس زمانے کے مغلق اور مرصع فارسی اسلوب کا چربہ تھا اس لئے کہ نثر کی کتابیں صرف اونچے طبقے کے لوگ پڑھتے تھے۔ عوام مشاعروں میں شریک ہو کر شعر سننے سے تو تھوڑی بہت دلچسپی رکھتے تھے مگر تعلیم کی کمی کی وجہ سے کتب بینی کا ذوق ان میں نہیں تھا اسی لئے نثر نے شاعری کے ساتھ ساتھ ترقی نہیں کی۔ البتہ اٹھارویں صدی کے آخری عشرے میں دو مختلف عوامل ایسے پیدا ہوئے جن سے اردو نثر کو توسیع پانے اور فارسی کی غلبہ سے آزاد ہو کر ایک جداگانہ اور مستقل حیثیت حاصل کرنے کا موقع ملا۔ ایک تو دلی میں علما کے ایک با اثر خاندان نے جو زمانے کے رنگ کو پہچانتا تھا، اردو کو عام مسلمانوں کی مذہبی تعلیم کا ذریعہ بنانے کے لیے پہلا اہم قدم اُٹھایا یعنی پہلے شاہ رفیع الدین صاحبؒ نے اور پھر شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے قرآن شریف کا ترجمہ سادہ اور سلیس اُردو میں کیا اور آگے چل کر مولانا سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید نے وہابی تحریک کے ادبی جہاد کا آلہ اُردو کو بنایا۔ دوسرے ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے

ملازموں کی تعلیم کے لئے فورٹ ولیم کالج قائم کیا۔ اس کے نصاب میں انگریزی زبان اور مغربی علوم کے ساتھ اردو کو جگہ دی اور اردو کے اچھے انشا پردازوں کو جمع کر کے سلیس اور آسان زبان میں عام دلچسپی کی کتابیں لکھوانے اور سنسکرت اور عربی فارسی سے ترجمہ کرانے کا انتظام کیا۔ ان دونوں محرکات کی بدولت اردو کو بہت فروغ ہوا اور اُس نے اس قدر تیزی سے ترقی کرنی شروع کی جس کی مثال دُنیا کی کسی زبان کی تاریخ میں مشکل سے ملے گی۔ اس میں شک نہیں کہ سرکاری زبان ایسٹ انڈیا کمپنی کے دفاتر میں اُصولاً ۱۸۳۹ء تک اور عملاً ۱۸۴۲ء تک فارسی ہی رہی اور اس کے بعد انگریزی ہوگئی اور اردو سے انگریزی حکومت کو جو خاص دلچسپی تھی وہ زیادہ دن قائم نہیں رہی۔ لیکن جوشہ اِس زبان کو ایک بار مل گئی تھی اس کے بعد وہ اپنی اندرونی حرکی قوت کی بدولت برابر آگے بڑھتی رہی اور فارسی کو پیچھے ہٹاتی رہی۔ صوبہ جات شمالی مغربی جو اودھ کو چھوڑ کر یو پی کے موجودہ اضلاع اور پنجاب کے ایک حصے پر مشتمل تھے انگریزی کے ساتھ ساتھ اردو کو بھی دفتری زبان بنانا پڑا۔

فن تعمیر، مصوری، موسیقی وغیرہ کو بھی لازمی طور پر سلطنت مغلیہ کے زوال سے سخت نقصان پہنچا۔ یہ سب فنون لطیفہ اس وقت تک دربار سے وابستہ تھے اور اس کے نشیب و

فراز سے براہِ راست متأثر ہوتے تھے۔ دہلی کا شاہی دربار جو اس عہد کی ابتدا میں کچھ دن تک اپنی مرکزی حیثیت اور اپنی روایات کی بدولت اہلِ شہر کو دور دور سے کھینچ کر ایک جگہ جمع کرتا رہا آگے چل کر سازش اور فساد کا گھر بن گیا جس کی آب و ہوا میں فنونِ لطیفہ کا پنپنا محال ہے اس کے علاوہ اس کے نااہل اور تہی دست حکمرانوں میں نہ تو اتنا ذوق تھا اور نہ اتنی مقدرت کہ فن کاروں کی سرپرستی کر سکیں۔ چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستوں اور بعض افراد کی قدر دانی نے جیسے تیسے فنونِ لطیفہ کو قائم رکھا لیکن انھیں عام جمود و انحطاط کے اثرات سے محفوظ نہ رکھ سکی۔ مجموعی طور پر یہ سب فنون اُن طرزوں کی بُری بھلی پیروی کرتے رہے جو پچھلے دور میں یعنی ہندوستانی تہذیب کے زمانۂ عروج میں ایجاد ہوئے تھے۔ فنِ تعمیر کا کوئی شاندار کارنامہ اس زمانے میں وجود میں نہیں آیا لیکن جو محل، مقبرے، معبد وغیرہ بنائے گئے ان میں ہندوستانی یا مغل طرز کی عام خصوصیات موجود ہیں مثلاً ساؤ جام نگر اور راجہ چھتر پور کے محلات، لاہور میں مہاراجہ رنجیت سنگھ، کوٹہ میں مہاراؤ امید سنگھ اور الور میں مہاراجہ بختاور سنگھ کے مقبرے، بنارس کا وشیشور مندر اور امرتسر میں سکھوں کا سنہری مندر۔ یہی نہیں بلکہ بڑے بڑے شہروں میں اس عہد کے ہندو مسلمان امرا کے جو گھر

زمانے کی دست برد سے محفوظ رہ گئے ہیں بالکل اسی وضع کے ہیں جیسے عہد شاہ جہانی کے مکان۔ مصوری میں اصل مغل طرز کے علاوہ جو حیدرآباد، اودھ وغیرہ کے درباروں کے سہارے چلتا رہا، اس کی کم وبیش مختلف شکلیں راجپوتانے اور پنجاب کی ہندو ریاستوں میں نشو ونما پاتی رہیں جن میں جے پور قلم، کانگڑہ قلم اور جموں قلم زیادہ مشہور رہیں۔ موسیقی میں کلاسیکی ہندو طرز اور نئے مخلوط طرز جو مسلمانوں کے زمانے میں نکلے تھے بلا تفریق ہندو مسلمان ریاستوں میں یکساں مقبول رہے اور یہ فن اور سب فنوں سے زیادہ ہندوستانی روح کی اندرونی ہم آہنگی کا ثبوت دیتا رہا۔

عام معاشرت، غذا، لباس، رسم ورواج وغیرہ میں بھی اختلاف اور تنوع کے باوجود ایک بنیادی یک رنگی جو ہندوستانی تہذیب نے ملک کے بڑے حصے کے اندر اونچے طبقے کے ہندوؤں اور مسلمانوں میں پیدا کر دی تھی ۱۸۵۷ء تک کم وبیش اسی طرح قائم رہی بلکہ بعض باتوں کے لحاظ سے اور ترقی کرتی رہی۔

اس ڈیڑھ سو سال کے عرصے میں جن انگریزوں یا دوسرے یورپیوں نے ہندوستان کے حالات لکھے ہیں وہ متعدد مقامی تہذیبوں کے ساتھ ساتھ ایک عام ہندوستانی تہذیب کا ذکر کرتے ہیں اور اس بات کو مانتے ہیں کہ سیاسی وحدت جانے

کے بعد بھی ملک کی تہذیبی وحدت کی بنیادیں سلامت تھیں اگر اصل عمارت جسے اکبر اور اس کے جانشینوں نے ان بنیادوں پر کھڑا کیا تھا زمانے کے بے رحم ہاتھوں سے ٹوٹ پھوٹ چکی تھی۔

(ب)

اس دور میں ہندوستان پر انگریزوں کے تہذیبی اثرات جو کچھ پڑے وہ ۱۸۵۷ء کے بعد جب کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت برطانوی پارلیمنٹ کی عام نگرانی میں آ گئی اور اس نے رفتہ رفتہ ایک مہذب حکومت کا رنگ اختیار کرنا شروع کیا ورنہ اس سے پہلے تو کمپنی بے دردی بے باک غارتگروں کی ایک جماعت تھی جسے تہذیب و تمدن کی ہوا بھی نہیں لگی تھی۔ سیاسی اور قومی اختلافات سے قطع نظر کرکے جو بے اندازہ اور بے جا نفرت عام ہندوستانیوں کے دل میں انگریزوں کی طرف سے بیٹھی ہوئی ہے یہ اسی زمانے کی نفسیاتی یادگار ہے۔ ان کے دل ابھی تک اس پہلے سابقے سے متأثر ہیں جب ہندوستان کے انتشار اور

مصیبت کے زمانے میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے تاجروں نے
ملک کے بدترین عناصر کے ساتھ مل کر غریب ہندوستانیوں
کا اس طرح باضابطہ طریقے پر خون چوسا جس کی مثال دنیا کی تاریخ میں کم
ملے گی۔ یہ لوگ مغربی تہذیب کی خوبیوں سے عاری تھے
اور تنزل پذیر مشرقی سوسائٹی سے انھوں نے سوا اس کے
بدترین عیوب کے اور کچھ نہیں سیکھا تھا اور ان عیوب میں پوری
طرح ڈوب گئے تھے۔ اِس لئے وہ ہندوستان کو مغربی
تہذیب کا پیام پہنچانے کی مطلق صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔

بہرحال وارن ہیسٹنگز کے عہد حکومت میں جہاں کمپنی کے
نظم ونسق کی اصلاح ہوئی وہاں کم سے کم بنگال کے علاقے
میں انگریزوں اور ہندوستانیوں کا تہذیبی سابقہ
بھی شروع ہوا وارن ہیسٹنگز خود روشن خیال،
وسیع النظر اور علم دوست آدمی تھا۔ سب سے پہلے اسے یہ احساس
پیدا ہوا کہ جس ملک کے ایک بڑے حصے پر انگریز حکومت کر رہے
ہیں اس کی تاریخ اور موجودہ تہذیب سے انھیں واقفیت حاصل
کرنی چاہیے اور اس تہذیب کے تحفظ اور ترقی میں مدد دینی
چاہیے۔ اس کی فرمائش سے غلام حسین خاں نے سیر المتاخرین
لکھی جو اٹھارھویں صدی کی تاریخ ہند پر سب سے مستند کتاب
ہے۔ وارن ہیسٹنگز انگریزی اور کلاسیکی یورپی زبانوں کے

علاوہ سنسکرت اور فارسی میں بھی اچھا خاصا دخل رکھتا تھا اور فارسی کی شیرینی اور لطافت اُسے اس قدر مرغوب تھی کہ اُس نے اپنے ایک دوست کو لکھا تھا، فارسی زبان و ادب کو آکسفورڈ یونیورسٹی کے نصاب میں داخل کر کے انگلستان کے شرفا کی تعلیم کا ایک جز بنا دینا چاہیئے۔ اُس نے قانون شرع اسلام اور ہندوؤں کے دھرم شاستر کو مسلمان فضلا اور ہندو پنڈتوں کی نگرانی میں جدید طرز پر منضبط کرایا اور ان کا ترجمہ انگریزی میں کرا لیا۔ اُسی کی سرپرستی میں علوم عربی و فارسی کی تعلیم کے لئے کلکتہ مدرسہ قائم ہوا (۱۷۸۱ء) اور مشرقیات کی تحقیق کے لئے سر ولیم جونس کی صدارت میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کی بنیاد پڑی (۱۷۸۴ء)

وارن ہیسٹنگز کے بعد اس دور میں اس پائے کا کوئی عالی دماغ گورنر جنرل نہیں آیا جو تہذیبی مسائل کو وسعت خیال اور وقت نظر کے ساتھ دیکھ سکے اور ہندوستانی تہذیب کی روح کو اُبھار کر اُسے قدرتی طریقے پر زمانۂ جدید کے ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کا موقع دے۔ پھر بھی اس کے بعض جانشینوں، مسیحی مبلغوں اور بعض اور من چلے انگریزوں کی کوششوں سے بے اُصول طریقے پر تہذیبی جدوجہد کا تھوڑا بہت سلسلہ اس عہد کے آخر تک جاری رہا اور مغربی تہذیب کے

اثرات ہندوستانی تہذیب پر پڑتے رہے جن کو ہم تحقیق و تعلیم، اخبار و مطابع، فنونِ لطیفہ، معاشرتی اصلاح اور مادّی اسباب تمدّن کے عنوانات میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

علمی تحقیق کے میدان میں سر ولیم جونس کا نام پہلے ہی آ چکا ہے۔ یہ عالم متبحر جو کلاسیکی علوم اور قانون کا ماہر ہونے کے علاوہ مغربی زبانوں میں سے فرانسیسی، اسپینی، پرتگالی، اطالوی اور مشرقی زبانوں میں سے عربی، فارسی، ترکی، چینی پر عبور رکھتا تھا ۱۷۸۳ء میں کلکتہ کی عدالتِ عالیہ کا جج ہو کر آیا۔ ہندوستان پہنچتے ہی اس نے وارن ہیسٹنگز کی سرپرستی میں مشرقی علوم کی تحقیق کا ادارہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کے نام سے قائم کیا اور اس کا پہلا صدر منتخب ہوا۔ یہاں اُس نے سنسکرت کی تحصیل شروع کی اور بہت جلد اس میں اچھا خاصا دخل حاصل کر لیا خود اس کا علمی کام بھی کچھ کم نہیں۔ اُس نے کالی داس کی شکنتلا اور منو کے دھرم شاستر کا انگریزی میں ترجمہ کیا، شرعِ اسلام کے انضباط کی عام نگرانی کے علاوہ قانون وراثت کی کتاب "سراجی" کو انگریزی میں منتقل کیا اور اس کی شرح لکھی لیکن اس کی حقیقی اہمیت ایک ہراول کی حیثیت سے ہے جس نے علومِ مشرقی کے سائنٹفک مطالعے کی راہ یورپ اور ہندوستان کے اہلِ علم کے لئے کھول دی۔ اسی زمانے میں کولبروک نے

چو ۱۷۸۲ء میں کمپنی کی سول سروس میں داخل ہوا تھا سنسکرت
کی پہلی گرامر انگریزی زبان میں لکھی اور ہندو فلسفے کے مختلف
مذاہب خصوصاً فلسفۂ ویدانت کے مطالعے کی بنیاد ڈالی ۱۸۰۵ء
میں اس کی کتاب مقالہ "بر علوم وید" کی اشاعت نے یورپ
کے علمی حلقوں میں اس کا سکّہ بٹھا دیا۔ ہندوستان سے واپس
جانے کے بعد بھی وہ مشرقیات کی خدمت میں مصروف رہا اور ۱۸۲۳ء
میں اس نے لندن میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی کی بنیاد ڈالی
جو اب تک دنیا میں مستشرقین کی سب سے وقیع انجمن تسلیم کی
جاتی ہے۔ چارلس ولکنس کمپنی کی سول سروس میں ایک اور قابل نوجوان
تھا جسے ہیسٹنگز نے علوم مشرقی کی خدمت پر آمادہ کیا۔ اسکا ایک
کارنامہ تو یہ ہے کہ اس نے پہلے فارسی اور بنگلہ حروف کے اور
آگے چل کر ناگری حروف کے ٹائپ ڈھلوا کر ہندوستان کی
زبانوں کو فن طباعت کی برکات سے فائدہ اٹھانے کا موقعہ
دیا۔ اس کے علاوہ ہندوستان کے دوران قیام میں اس
نے بھگوت گیتا اور ہت اپدیش کے ترجمے کئے جو علی الترتیب
۱۷۸۵ء اور ۱۷۸۷ء میں لندن سے شائع ہوئے۔ اس کے علاوہ
بنگال کے بعض پرانے کتبوں کا ترجمہ کرکے اس نے تاریخی تحقیق
کی ایک نئی راہ کھول دی۔ ۱۷۸۶ء میں یورپ واپس جاکے بعد
اس نے اپنی عمر کے بقیہ پچاس سال ان ہی علمی مشاغل میں صرف

کر دیے۔ ان تینوں فاضلوں کی ابتدائی کوششوں کی بدولت یورپ کے علمی حلقوں میں مشرقی علوم کے سائنٹیفک مطالعہ کا کام شروع ہوا جسے انگلستان، جرمنی اور دوسرے ملکوں کے فاضل مستشرقین نے برابر جاری رکھا۔

علوم مشرقی کی تعلیم کو ترقی دینے کے لئے کلکتہ مدرسہ اور بنارس سنسکرت کالج کا قیام ایسٹ انڈیا کمپنی کا پہلا تعلیمی کام تھا۔ اس کے بعد اُس نے اپنے ملازموں کی تعلیم کے لئے نو عارضی طور پر فورٹ ولیم کالج قائم کیا لیکن تعلیم عامہ کی طرف ایک مدت تک کوئی توجہ نہیں کی۔ ۱۸۱۳ء میں برطانوی پارلیمنٹ نے جو چارٹر کمپنی کو دیا اُس میں ایک لاکھ سالانہ کی رقم تعلیم پر صرف کرنے کی ہدایت کی۔ گویا حکومت برطانیہ کی طرف سے اہلِ ہند کی تعلیم کی ذمہ داری کمپنی پر عائد کی گئی۔ لیکن دس سال تک کوئی عملی قدم نہیں اُٹھایا گیا بلکہ یہ بحث چھڑی رہی کہ یہ رقم علوم مشرقی کی تعلیم پر صرف کی جائے یا انگریزی زبان اور جدید علوم کی تعلیم پر۔ سنسکرت کا فاضل وِلسن ان لوگوں میں سب سے پیش پیش تھا جو چاہتے تھے کہ اِس رقم سے سنسکرت کی تعلیم کا ایک کالج کلکتے میں قائم کیا جائے اور رام موہن رائے اُس پارٹی کے سرگروہ تھے جو انگریزی زبان اور جدید سائنس کی تعلیم کا مدرسہ کھولنے پر زور دیتے تھے۔ ۱۸۲۳ء میں کمپنی کی

حکومت نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ اپنی طرف سے صرف علوم مشرقی کی تعلیم کا انتظام کرے گی۔ چنانچہ ایک تعلیم عامہ کی کمیٹی مقرر کی گئی جس نے یہ تجویز کیا کہ کمپنی کے مقبوضہ علاقے میں جا بجا عربی، فارسی اور سنسکرت کی تعلیم کے کالج کھولے جائیں، ان کے لئے کتب درسی طبع کرائی جائیں اور انگریزی سے علوم جدیدہ کی کتابیں مشرقی زبانوں میں ترجمہ ہوں۔ اس تجویز کے مطابق کلکتہ مدرسہ اور بنارس سنسکرت کالج کے علاوہ شمال مغربی صوبے میں آگرہ کالج اور دہلی کالج قائم ہوئے۔

لیکن حکومت کی یہ اسکیم مختلف وجوہ سے کچھ کامیاب ثابت نہیں ہوئی۔ سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ اکثر مسلمان اور ہندو سرکاری مدرسوں سے اس خیال سے بدظن تھے کہ ان میں پڑھ کر لڑکوں کے مذہبی خیالات خراب ہو جائیں گے۔ اب رہے وہ طبقے جو انگریزوں کی ملازمت اور قرب حاصل کرنے کے شوق میں اپنے بچوں کو سرکاری مدرسوں میں پڑھانے پر آمادہ تھے، وہ یہ دیکھ رہے تھے کہ اس میدان میں کامیابی حاصل کرنے کے لئے انگریزی سیکھنا ضروری ہے۔ بعض روشن خیال لوگ مثلاً راجا رام موہن رائے ایسے بھی تھے جو انگریزی اور جدید علوم سائنس کی تعلیم کو ہندوستانیوں کی ذہنی ترقی کے لئے ضروری سمجھتے تھے۔ چنانچہ ان لوگوں کی کوشش سے اور ایک

نیک دل انگریز ڈیوڈ ہیر کی مدد سے ۱۸۱۷ء میں ایک غیر سرکاری مدرسہ ہندو کالج کے نام سے وجود میں آچکا تھا جس میں فارسی اور بنگلہ کے ساتھ انگریزی بھی پڑھائی جاتی تھی اور ۱۸۲۳ء میں بابو گورموہن آورے نے اورنٹیل سیمینری کے نام سے ایک اور ادارہ اسی قسم کا قائم کر دیا تھا۔ مشرقی علوم کے کالجوں میں گنتی کے طالب علم داخل ہوتے تھے اور ان انگریزی مدرسوں میں طلبہ کی ریل پیل تھی۔ خصوصاً ۱۸۲۹ء میں جب حکومت نے انگریزی کو سرکاری زبان بنانے کا فیصلہ کر دیا تو یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ اب ان سرکاری مدرسوں کا چلنا ناممکن ہے جن میں خالص مشرقی علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ آخر ۱۸۳۵ء میں پرانی بحث پھر اٹھی اور لارڈ میکالے نے جو اس وقت گورنر جنرل کی کونسل کا ممبر قانون اور تعلیم عامہ کی کمیٹی کا صدر تھا مشرقی تعلیم کی مخالفت اور مغربی تعلیم کی حمایت میں وہ مشہور نوٹ لکھا جو جہالت، تنگ نظری، خطابت اور وکالت کا بے مثل نمونہ ہے اور لارڈ ولیم بنٹنک نے قطعی طور پر فیصلہ کر دیا کہ حکومت آیندہ سے انگریزی اور جدید علوم کو رواج دے گی اور تعلیم کا ذریعہ انگریزی زبان ہو گی۔ چنانچہ کلکتہ، بنارس، آگرہ اور دہلی کے اداروں میں انگریزی اور مغربی علوم کی تعلیم کے بجائے انگریزی تعلیم کی طرف توجہ کی گئی۔ ۱۸۳۳ء میں ڈاکٹر ڈف نے کلکتے میں پریسبیٹرین مشن کالج کی بنیاد ڈالی اور اس کے

بعد بہت جلد ہندوستان میں جا بجا اسی نمونے کے مشنری کالج
کھل گئے۔
ابتدائی تعلیم کی طرف کمپنی کی حکومت نے اس دور کے آخر
تک کوئی توجہ نہیں کی۔ حالانکہ پرانے مکتب عام بدامنی اور
معاشی خستہ حالی کے زمانے میں اکثر بند ہو چکے تھے اور جو
باقی تھے وہ ختم ہوتے جاتے تھے۔ مسیحی مبلغوں اور بعض
ہندوستانی حامیانِ تعلیم نے کلکتے کے آس پاس کچھ مدرسے
جاری کئے مگر ظاہر ہے کہ ان سے کیا کام چل سکتا تھا۔ اسی طرح
صنعتی تعلیم اور پیشوں کی تعلیم سے اس حکومت نے جسے اپنی
تاجرانہ ذہنیت کی وجہ سے اِن شعبوں کی طرف خاص توجہ
کرنی چاہئے تھی سخت غفلت برتی۔ صرف طبّی تعلیم کی طرف ضرورتاً
تھوڑی بہت توجہ ہوئی۔ چنانچہ ۱۸۰۷ء میں کلکتے میں ایک میڈیکل
سکول موجود تھا جس میں ہندوستانی زبان میں تعلیم دی جاتی تھی۔
۱۸۳۴ء میں کلکتہ میڈیکل کالج اور ۱۸۴۵ء میں بمبئی میں گرانٹ میڈیکل
کالج قائم ہوئے جن میں انگریزی ذریعۂ تعلیم تھی۔ انجینری کی تعلیم
کے لئے سارے ہندوستان میں صرف ایک ادارہ رڑکی میں
ٹامسن انجینیرنگ کالج کے نام سے ۱۸۴۷ء میں قائم کیا گیا۔
غرض اس عہد میں انگریزوں کی تعلیمی جدو جہد اس قدر
محدود، نامکمل اور غیر منظم تھی کہ وہ ہندوستانی تہذیب کو کوئی

گہرا اور بنیادی اثر نہیں ڈال سکی ۱۸۵۴ء کی سر چالس وڈ کی تعلیمی اسکیم البتہ مقابلتہً زیادہ وسیع اور جامع تھی لیکن اس پر عمل درا صل عہدِ جدید میں شروع ہوا اس لئے اس کا ذکر ہم آئندہ باب میں کریں گے۔

وہ چیز جس نے آگے چل کر ہندوستان کی عام ذہنی زندگی کو درسی تعلیم سے زیادہ متاثر کیا چھاپہ خانوں اور اخباروں کا اجرا تھا۔ انگریزی چھاپہ ہندوستان میں عرصہ سے موجود تھا لیکن انگریزی اخبار ۱۷۸۰ء میں ہکیز بنگال گزٹ کے نام سے ایک من چلے انگریز تاجر نے جاری کیا جو دو سال کے بعد بند ہو گیا۔ اس کے بعد کلکتہ گزٹ اور دوسرے اخبار نکلے مگر ان سب کا حلقہ انگلو انڈین جماعت تک محدود تھا اور ہندوستانیوں کو ان سے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ ۱۷۷۸ء کے لگ بھگ فارسی اور بنگلہ کا ٹائپ ایجاد ہونے کے بعد مشرقی زبانوں کے چھاپہ خانے قائم ہونے شروع ہو گئے اور ان زبانوں میں مغربی طرز کے اخبار جاری ہونے کا امکان پیدا ہو گیا۔ سب سے پہلے ۱۷۸۴ء میں انگریزی اخبار کلکتہ گزٹ کے ساتھ دربارِ دلی کی خبروں کا ضمیمہ شائع ہونا شروع ہوا۔ ہندوستانی زبانوں میں پہلا اخبار بنگلہ کا بنگال سماچار ۱۸۱۶ء میں نکلا۔ اس کے بعد ۱۸۱۸ء میں سماچار درپن نکلا جس کا ایک بنگلہ اور ایک فارسی اڈیشن ہوتا تھا۔ اس کے بعد

فارسی کے متعدد اخبار ہندوستان کے مختلف شہروں سے شائع
ہونے شروع ہوئے اور ۱۸۲۲ء میں گجراتی میں بمبئی سماچار جاری ہوا۔
ایک فارسی اخبار جام جہاں نما کے ساتھ اردو کا ایک ضمیمہ بھی شائع
ہوا کرتا تھا لیکن اردو داں حلقہ جس میں متوسط طبقے کے کم خواندہ
لوگ بھی شامل تھے، ٹائپ کے حروف کو پسند نہیں کرتا تھا۔
اس لئے پہلا مستقل اردو صحیفہ ۱۸۳۷ء میں اردو اخبار کے نام
سے اس وقت نکلا جب دہلی میں لیتھو کا پہلا پریس قائم ہوا اور
خوشنما نستعلیق حروف میں چھپائی ہونے لگی۔ جہاں تک فنون
لطیفہ کا تعلق ہے ایسٹ انڈیا کمپنی کا عہدِ حکومت قدرتی طور
پر بالکل تہی دست نظر آتا ہے اس لئے کہ انگلو انڈین سوسائٹی
پر دولتمند تاجروں کا رنگ چھایا ہوا تھا جو افادے کے سوا کسی
قدر کو جانتے تھے تو مادّی لذت کی قدر کو۔ ذوقِ جمال کا ان
کی زندگی میں کوئی دخل نہ تھا۔ اس میں شک نہیں کہ کمپنی کے
ملازموں میں اٹھارھویں صدی کے آخر سے تعلیم یافتہ اور
مہذب انگریز داخل ہونے لگے تھے اور ان میں جس طرح علمی
مذاق کے لوگ موجود تھے اسی طرح اِکّا دُکّا جمالی ذوق رکھنے
والے بھی نکل آتے تھے۔ لیکن علمی کام تو تھوڑا بہت بغیر حکومت
یا پبلک کی سرپرستی کے بھی ہو سکتا ہے، فنونِ لطیفہ کی ترقی
ایسی ناقدری کی فضا میں بہت مشکل ہے۔ اس کا تو پتہ چلتا ہے

کو زوفنی، ٹامس ہکی، ٹامس ڈینیل اور اس کا بھتیجا ولیم ڈینیل جو
اُس زمانے کے مشہور مصور تھے ہندوستان آئے تھے اور جوشوا
رینالڈس اور نارتھ کوٹ کی بھی بعض تصاویر پہنچی تھیں۔ لیکن
مغربی مصوری کے قدردانوں کا حلقہ اُس وقت بہت ہی محدود
تھا۔ ہندوستانی رئیسوں کے درباروں خصوصاً دربار اودھ میں
یورپی مصوروں سے کچھ شبیہیں بنوائی گئیں لیکن کسی نے بھی
مستقل طور پر اس فن کی سرپرستی نہیں کی۔ شوقیہ موسیقی، ناچ
تھیٹر وغیرہ کا رواج انگریز سوسائٹی میں تھا لیکن ان میں سے
کوئی چیز بلند فنی معیار تک نہیں پہنچی تھی۔ غالباً اسٹیج کی ترتیب
کا طریقہ واجد علی شاہ کے دربار کے تھیٹر میں انگریزی تھیٹر سے
لیا گیا۔

عمارتوں کے بنانے میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے انیسویں صدی
کے آغاز تک اُس پرتگالی طرز کی نقل کی جو سولھویں صدی
سے ہندوستان کی یورپی نو آبادیوں میں رائج تھا۔ اٹھارھویں
صدی کے نصف آخر میں بہت سی پبلک عمارتیں انگریز انجینئر
کے نقشوں کے مطابق بنائی گئیں جو عموماً لندن یا دوسرے
انگریزی شہروں کی سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں بنی
ہوئی عمارتوں سے ماخوذ تھے۔ کلکتے کا گرجا جو ۱۷۸۷ء میں ختم
ہوا اپنے رد کار کے لحاظ سے والبروک کے سینٹ اسٹیفنس چرچ

کی نقل ہے جس کا نقشہ انگلستان کے مشہور ماہر تعمیر رین نے تیار کیا تھا۔ اسی طرح گورنمنٹ ہاؤس کی عمارت جو ۱۸۰۲ء میں مکمل ہوئی ڈربی شائر کے کیڈلسٹن ہال کی نقل ہے۔ انیسویں صدی کے نصفِ اول میں اکثر عمارتیں نشاۃ ثانیہ کے طرز کے بگڑے ہوئے چربے ہیں جن میں کلاسیکی طرز کا رد کار، وسیع دالان اور ان کے ستونوں کی قطار اور فیل قد برسانیاں سب سے نمایاں خصوصیات ہیں۔ خال خال ہندوستانی بھی اس مغربی طرز کے مکان بنوانے لگے تھے لیکن بدیسی طرز اور ہندوستانی طرز کے امتزاج کا زمانہ ابھی تک نہیں آیا تھا۔ البتہ اودھ میں آصف الدولہ کے زمانے کی عمارتوں خصوصاً امام باڑے اور رومی دروازے کی سادگی اور حسنِ تناسب میں بعض لوگوں کے نزدیک مغربی طرز تعمیر کا اثر پایا جاتا ہے

اگرچہ انگریزی تعلیم اور انگریزوں کا معاشرتی اثر بہت ہی محدود تھا پھر بھی کم سے کم بنگال میں زیادہ تر اسی کی وجہ سے ہندو سوسائٹی میں برہمو سماج کی اہم اصلاحی تحریک شروع ہوئی۔ اس کے بانی راجہ رام موہن رائے تھے جن کا ذکر مغربی تعلیم کے حامی کی حیثیت سے اوپر آچکا ہے۔ رام موہن رائے ایک جامع کمالات شخصیت رکھتے تھے۔ وہ عربی فارسی، سنسکرت پر پورا عبور رکھتے تھے اور انگریزی، فرانسیسی،

لاطینی، یونانی سے بھی واقف تھے۔ یوں تو انھیں تعلیم، اصلاح معاشرت اور فلاحِ عامّہ کے ہر کام سے شغف تھا لیکن ان کی دلچسپیوں کا اصل مرکز مذہبی اصلاح تھی۔ نوعمری میں انھوں نے بت پرستی کی مخالفت میں مضامین لکھنے شروع کیے جن کی وجہ سے انھیں اپنے والد اور دوسرے عزیزوں سے قطع تعلق کرنا پڑا۔ کلکتے میں آکر انھوں نے فلاح عامہ کے کاموں میں حصّہ لینا شروع کیا اور اسی کے ساتھ ساتھ مختلف مذاہب کی کتابوں کا مطالعہ کرنے لگے۔ ابتدا میں وہ مسیحی مبلّغوں کی بہت قدر کرتے تھے اس لئے کہ سرکاری مدارس میں تعلیم پانے والے نوجوانوں میں جو لامذہبی کا رجحان پیدا ہو رہا تھا اُسے روکنے میں یہ لوگ سرگرم تھے۔ لیکن جب رام موہن رائے نے تعلیمات مسیح (پریسیپٹس آف جیزز) کے نام سے ایک رسالہ لکھا (۱۸۲۰ء) جس میں حضرتِ عیسیٰ کی اُلوہیت سے انکار کیا تو ہر فرقے کے عیسائی پادری اُن کے پیچھے پڑ گئے اور یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان میں وہ روشن خیالی اور رواداری نہیں ہے جس کی رام موہن رائے اُن سے توقع رکھتے تھے۔ چنانچہ انھیں اپنا ایک جداگانہ مذہبی حلقہ قائم کرنے کا خیال پیدا ہوا اور ۱۸۲۸ء میں انھوں نے ہندو موحدین کی ایک جماعت برہمو سماج کے نام سے قائم کی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ بت پرستی اور قربانی وغیرہ

کو ترک کر کے خدائے واحد کی عبادت وید اور دوسری مقدس
کتابوں کے پڑھنے کے ذریعے سے کی جائے، سب مذاہب
کے عقائد کا احترام کیا جائے اور اُن کے پیروؤں میں اتحاد
پیدا کیا جائے۔ ۱۸۳۰ء میں رام موہن رائے اکبر شاہ ثانی شہنشاہ
دہلی کے سفیر ہو کر انگلستان گئے اور ۱۸۳۳ء میں وہیں رحلت
کر گئے۔ ان کے پیچھے چند سال برہمو سماج کا بازار سرد رہا۔ یہاں
تک کہ ۱۸۴۲ء میں مہارشی دیویندر ناتھ ٹیگور نے اس میں نئے
سرے سے روح پھونک دی۔ ستی کی بندش وغیرہ میں جو
اصلاحی قدم کمپنی کی حکومت نے اُٹھایا اس میں رام موہن رائے
اور برہمو سماج کے حلقے نے ان کا پورا ساتھ دیا اور عام طور
پر عہد جدید کے ترقی پسندانہ خیالات کو ہندوستان میں مقبول
بنانے میں یہ جماعت پیش پیش رہی۔

مگر حقیقت میں عام ہندوستانیوں کی زندگی پر مغربی
تہذیب کے جس پہلو نے گہرا اثر ڈالا وہ اس کے مادّی وسائل
تھے۔ جدید اسلحۂ جنگ اور فوجوں کی نئی تنظیم کو، جو مغرب کا سب
سے پہلا تحفہ تھا جس کی بدولت اُسے ہندوستان میں تسلّط
حاصل ہوا اس قدر مقبولیت حاصل ہوئی کہ ہندوستان کی
ہر ریاست نے حسب مقدور انھیں اختیار کر لیا۔ دخانی کشتیوں
کی آمد و رفت نے جو ۱۸۲۳-۲۴ء میں شروع ہوئی سمندر کے سفر کو

مقابلۃً آسان کر دیا جس سے ہندوستانیوں کو غیر ملکوں میں
جانے اور اپنے خیالات کو وسعت دینے کا موقع ملا۔ اِس عہد
کے آخر میں گیس کی روشنی، ریل اور تار برقی بھی ہندوستان
پہنچ گئے۔ ریل کی پہلی لائن بمبئی اور تھانے کے درمیان ۱۸۵۳ء
میں اور اس کے بعد کلکتے اور رانی گنج کے درمیان ۱۸۵۵ء
میں کھلی۔ تار برقی کا سلسلہ کلکتے سے بمبئی، مدراس اور اٹک تک
۱۸۵۴ء میں شروع ہوا۔ اسی سال بڑے بڑے شہروں میں
سڑکوں پر گیس کی روشنی کا انتظام ہوا۔

غرض اٹھارھویں صدی کے ربع آخر سے مغربی تہذیب
کے تھوڑے بہت اثرات ایک محدود علاقے میں ہندوستانیوں
پر پڑنے شروع ہو گئے تھے لیکن وہ اتنے نہیں تھے کہ ہندوستانی
تہذیب کی عام شکل میں اور عہد وسطیٰ کی ذہنیت میں جس پر
یہ تہذیب مبنی تھی کوئی تبدیلی کر سکیں۔ عہد جدید کی ایک
ہلکی سی رو زندگی کی سطح کے نیچے چپکے چپکے بہنے لگی تھی لیکن
اُبھر کر سطح پر چھا جانے کا تو کیا ذکر کیا ہے اس نے اپنے وجود
کو محسوس بھی نہیں کرایا تھا۔ جدید مغربی تہذیب کی اصلی
روح کو دیکھنے اور سمجھنے کا موقع ابھی تک اہل ہند کو نہیں
ملا تھا۔ اس کی جو نشانیاں اُن کے سامنے آئیں زیادہ تر
عیسائی مبلغوں اور تجارت پیشہ تاکموں کے ذریعے سے آئیں

جن کو وہ اپنے مذہب، اپنی سیاسی آزادی، اور اپنی معاشی
فلاح کے لئے خطرناک سمجھتے تھے۔ اِس لئے وہ قدرتی طور پر
انھیں بے تعصبی اور انصاف کی نظر سے نہیں دیکھ سکتے تھے۔
غرض عام ہندوستانیوں کے نزدیک مغربی تہذیب بھی اُس
سیاسی اور معاشی دباؤ کی طرح جو انگریز ہندوستان پر ڈال
رہے تھے ایک ناقابلِ برداشت بوجھ کی حیثیت رکھتی تھی۔
چنانچہ جو حرکت مذبوحی ہندوستانی سپاہیوں نے انگریزی حکومت
کا خاتمہ کرنے کے لئے کی اس کے اسباب میں سے ایک
مغربی تہذیب کی نفرت بھی تھی۔
